

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ.ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՄԱՆՈՒԿ ԱԲԵՂՅԱՆ

ԵՐԿԵՐ

Է

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1975

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. М. АБЕГЯНА

МАНУК АБЕГЯН

ТРУДЫ

7

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН ~ 1975

ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ինստիտուտի կազմից	62 7
-----------------------------	---------

ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

I մաս

ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հայ ժողովրդական հավատք	11
I. Հայ ժողովրդական հավատալիքների աղբյուրներն ու ընդհանուր բնույթը	11
II. Հոգիների հավատք և մեռելների պաշտամունք	16
III. Կույս և խավար	31
IV. Ճակատագրի հավատք	42
V. Զրեքի և բույսերի պաշտամունք	51
VI. Կրակի պաշտամունք	55
VII. Օձերի պաշտամունք	63
VIII. Ամպրոտային գրույցներ	65
IX. Հողմի ոգի	73
X. Զրեքի, անտառների և լեռների ոգիներ	82
XI. Հմայական աղթքներ և շար ոգիներ	94
«Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դեբեդազ դիցաժողովրդական արձաններ	103

II մաս

ԳՐԱԿԱՆ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀՈԳՎԱԾՆԵՐ ԵՎ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գրական դպրոցներ	185
Ա. Վերածնություն, հումանիզմ և վերանորոգություն	185
Բ. Սքոլաստիկա	197
Գ. Ֆրանսիական կլասիկիզմ	207
Դ. Ռոմանտիզմ	294
Ընդհանուր տեսություն հայոց հին բանաստեղծության	315
Հովհաննես Հովհաննիսյան	340
Հովհաննես Թումանյանց, «Բանաստեղծություններ»	361
«Բանաստեղծություններ» Ալեքսանդր Մատուրյանի	369
Հակոբ Հակոբյան, «Բանաստեղծություններ»	382
Դարձյալ հայ գրեթե դուռնի շուրջը	395

«ՎԻՇԱՊՆԵՐ»
ԿՈՉՎԱԾ ԿՈԹՈՂՆԵՐՆ ԻԲՐԵՎ ԱՍՏՂԻԿ-ԴԵՐԿԵՏՈՒ
ԴԻՑՈՒՀՈՒ ԱՐՁԱՆՆԵՐ

I

1. Անցած 1939 թ. սեպտեմբերի կեսերին, հայ ժողովրդական վեպի հազարամյակի տոնակատարության օրերին, ինձ ուղարկեցին նոր հրատարակված մի գրքույկ ուսերեն լեզվով՝ «Բ. Բ. Պիոտրովսկի, Վիշապներ, քարե արձաններ Հայաստանի լեռներում, հրատարակություն ՍՍՌՄ-ի Գիտությունների Ակադեմիայի Հայկական Ֆիլիալի, Լենինգրադ, 1939»¹:

Ես վաղուց լսել էի, բայց չէի կարդացել այդ քարե արձանների մասին: Ուստի հետաքրքրությամբ աչքի անցրի այդ գրքույկը և զարմացած մնացի, թե ինչպես, փոխանակ պարզելու Հայաստանի հնագույն նյութական կուլտուրայի և հավատալիքների պատմությունը, ավելի ևս մթնեցնում են այն: Այդ առթիվ ահա ծագեց իմ այս աշխատությունը:

Ի՞նչ են այդ «Վիշապներ» անվանված արձանները:— Ես այդ մասին կրեբեմ վերևում հիշված գրքույկից, նկատի ունենալով և դրա աղբյուրները²: Իմ թեմայի համար բավական է այդ:

Ն. Յա. Մառը և Յա. Ի. Սմիռնովը 1909 թ. Գեղամա լեռներում, մի ելլադատեղում, որ հայերն անվանում են Վիշապներ, իսկ քրդերը՝ Ածղահա-յուրտ, երևան են բերել քարե արձաններ, որ տեղացիները կոչում են «Վիշապներ»: Դրանք ամբողջական քարեր են, որոնցից ամենամեծի երկայնությունն է 4,75 մ., լայնությունը՝ 0,55 մ.: Այդ արձանների «մեծ մասը ձկան ձև ունի», ձկան կերպարանքը և մանրամասները ցայտուն քանդակված: Հիշված մեծի վրա կան խորաքանդակ խաչեր և հայերեն տառեր, որ կարծում են, թե 13-րդ դարում են կատարված: Հայերեն տառերի և խաչերի դիրքից երևում է, որ այդ արձանը մի ժա-

¹ Б. Б. Пиотровский, Вишапы, Каменные статуи в горах Арменки, издание Армянского Филиала Академии Наук СССР, Ленинград, 1939.

² Н. Я. Марр и Я. И. Смирнов, Вишапы. Труды Государственной Академии Истории материальной культуры, т. I, 1931. Մի շքեղ հրատարակություն, արձանների բազմաթիվ նկարներով:

մանակ ուղղաձիգ տնկված է եղել ձկան պոչի վրա: Այժմ պոչը կոտրված, ընկած է ոչ հեռու:

Երկրորդ արձանի երկայնությունն է 3,40 մ.: Դա ևս ձկան ձև ունի: Քաջի այդ՝ վրան քանդակված է նաև մի «եզան կամ խոյի պատկեր», en face գլխով, ուղղված դեպի ձկան պոչը: Քանդակի մանրամասներից եզրակացնում են, թե պատկերացված է կենդանու միայն կաշին (գծանկար 1):

Աժդահա-յուրտում կան ուրիշ արձաններ ևս, որոնցից երկուսի վրա նույնպես քանդակված են ձկան կերպարանքներ: Սրանցից երկրորդի վրա կա նաև «եզան կաշի» անկենդան կախ ընկած, կողքին ալեձև գիծ, որ նշանակում է ջուր. իսկ կաշու գլխի մոտ կա մի ուրիշ խիստ բարձրաքանդակ եզան գլուխ, ցայտուն աչքերով, եղջյուրներով և դուրս հանած լեզվով կամ թե բերանից հոսող ջրով. «այս երկրորդ գլխի երկու կողմում ինչ որ անհասկանալի ֆիգուրներ, կարելի է՝ քոչումների սասաիկ սեմալացրած ֆիգուրներ»: Ուրիշ արձանների բեկորներից մեկի վրա շատ սլարզ կերպով պատկերացրած է «կաշի եղջերավոր գլխով, և այս արձանի վրա առանձնապես սլարզ երևում է, որ քանդակված է ոչ ամբողջ կենդանին, այլ նրա կաշին միայն»:

«Աժդահա-յուրտում, այդ արձանների մոտակայքում, ուրիշ հին կառուցվածքներ չեն հայտնաբերված: Այդ վայրը լավ արտատառիկ է, ջրառատ. առաջին երկու վիշապների միջև հոսում է մի առվակի ջուրը՝ արձանների մոտ գտնված աղբյուրից»:

Այդպիսի արձաններ ու բեկորներ գտնված են և Գյուլ-յուրտ կոչված տեղում, որ Աժդահա-յուրտից հեռու չէ: Դրանցից հրատարակված են միայն մեկ ամբողջը, որ ձկան ձև ունի, և մեկ էլ մեկ բեկոր, որ արձանի միջին մասն է: Սրա վրա քանդակված են «իրանի երկայնքով երեք ալեձև գծեր, որոնք հավանորեն պատկերացնում են ջրի ծորանքներ: Այդ գծերից միջին ծայրը հաստ է. հնարավոր է նույնպես, որ դա պատկերացնում է օձ, որ հին կրոնական հավատալիքներով սերտ կապված է ջրի հետ» (գծանկար 2):

Երրորդ տեղը, ուր գտնված են այդպիսի արձաններ, է Թոխմախան լիճը (Թոխմախան գյուլ): Դա մի արհեստական ջրամբար է, մի մասը մի ամբողջ ոռոգման սիստեմի: Դրա ջուրը գնացել, թափվել է Աղատ (Գառնի) գետը, ավելի ջրառատ դարձնելով այն: «Ըստ երևույթին՝ այս արհեստական լիճը եղել է օղակներից մեկը լեռնային ոռոգման սիստեմի, որ ջուր է տարել դեպի միջնադարյան Հայաստանի մեծ քաղաքները՝ Դվին և Արտաշատ և ջրել է այդ քաղաքների շուրջն եղած ընդարձակ այգիները»: Այդտեղի «վիշապներից» աչքի է ընկնում մի մեծը, որի երեսի վրա քանդակված է մի «կենդանու կաշի, ցայտուն գլխով. գլխի երկու կողմում պատկերացրած են մի մի եռանկյունի, որ հիշեցնում են օձի գլուխներ: Արձանի այդ կողմի միջին մասում կան երկու երկայնուտ քոչումների, կռուկների կամ առագիլների ֆիգուրներ, մեկմեկու դարձված» (գծանկար 3):

Թոխմախան լճի երկրորդ «վիշապի» վրա էլ կա «զոհի կենդանու կաշին». որա բերանից «հոսում է ջրի մի ծորանք» (գծանկար 4): Նույն լճի երրորդ արձանի վրա «շատ լավ երևում է եղջյուրավոր կենդանու գլուխն ալեձև գծերով, որ դուրս են գալիս բերանից և պատկերացնում հոսող ջուր, որ հանդիսանում է շատ մնայուն մի տարր «վիշապների վրայի սիմբոլիկայի մեջ»:

Թոխմախան լճի մոտ էլ «վիշապների» հետ կապ ունեցող հին շինվածքներ չեն հայտաբերվել:

«Վիշապների», չորրորդ, մեծ խումբը հայտաբերվել է Իմերզեկ ելլադատեղի մոտ: Սա նույնպես ունի հետքեր հին ուղղման կառուցվածքների, որոնք կապված են Թոխմախան լճի հետ:

Իմերզեկում գտնված է մի «վիշապ», որի «վերին մասում կա մի բարձրաքանդակ եղջյուրավոր գլուխ. սրա երկու կողմում կախ ընկած ոտներ, իսկ բերանից թափվում է ջուր: Այն տալավորութունն է ստացվում, թե կաշին այս դեպքում պատկերացված է ոչ թե կախ ընկած, այլ «վիշապի» ծայրին, ձկան գլխին ձգված: Գլխի ներքևում, «վիշապի» միջին մասում, պատկերացված են երկու քոչուն, միմյանց դեմ կանգնած: Սրանցից ցած գնում է մի նեղացող շերտ, որի վերին մասում կան եռանկյունու և ութբի ձևով կտրուճներ» (գծանկար 5, Իմերզեկ, վիշապ կռունկներով, Բ. Պիոտր. «Թռչուններով»):

Իմերզեկում գտնված «վիշապներից» երկրորդի վրա ուռալիստորեն քանդակված է մի ձուկ. հակառակ կողմում զոհի կենդանու կաշի: Կենդանու բերանից թափվում է ջուր (գծանկարներ 6 և 7):

Իմերզեկի երրորդ «վիշապի» վրա կան կենդանու չորս գլուխներ, որոնց բերաններից հոսում են ջրի ծորանքներ: Այստեղի հինգերորդ «վիշապի» վրա էլ կա ձկան ձևը (գծանկար 8):

«Բացի խմբերով գտնված վիշապներից՝ հայտաբերվել են նաև առանձին ընկած վիշապներ»:

«Ն. Յա. Մառի և Յա. Ի. Սմիռնովի ջանքերով հայտաբերվել են ընդամենը 23 արձաններ, որոնց թվում թե ամբողջ վիշապներ և թե վիշապների բեկորներ»:

2. «Հայաստանի հնությունների պահպանման կոմիտեի էքսպեդիցիան 1927 թ. «վիշապներ» գտել է Սևանա լճի հյուսիս-արևելյան կողմում, Աջտանիշի ծոցի մոտ, լճի ցած ափին: Այս «վիշապներն» իրենց արտաքին ձևով նման են Գեղամա լեռներում եղածներին: Դրանք էլ կապված են ուղղման մի ամբողջ սիստեմի հետ, որի կառուցման ժամանակը հայտնի չէ: Համենայն դեպս՝ «վիշապների» այս նոր գյուտից հետո բոլորովին ակներև դարձավ, որ այս քանդակները արձաններ են երկրագործության և խոռոչման պահպան և հովանավոր աստվածների»:

Հետագայում «Արագած լեռան հարավային լանջին «վիշապներ» գտնվել են, բնակության տեղերից, ինչպես և Գեղամա լեռներում, բա-

«վական բարձր, ամառային ելլադատեղերում», Համբերդի մոտերը: «Տեղացիներն այդ արձաններն անվանում են «օղուղի գերեզմաններ», այսինքն ազնավորի (հսկայի) գերեզմաններ»: «Այդ վիշապների մոտ չկա ոչ մի նշան հին գերեզմանոցի. բայց կան որոշ հետքեր հին ջրանցքների և մինչև անգամ ամբողջ ոռոգման սխտեմի, որ կազմված է առուներով միմյանց հետ միացած արհեստական լճերից (ջրամբարներից): Եվ բոլորովին անվիճելի է, որ հենց այդ լեռնային ոռոգման սխտեմի հետ են կապված եղել այն երեք «վիշապները», որ ընկած են այժմ արոտատեղի մեջ Արագածի լանջին: Դրանց առաջինը, ամենամեծը, ունեցել է 5,06 մ. երկայնություն և 0,97 մ. լայնություն ներքին մասում»: «Դրա վրա էլ քանդակված է կենդանու գլուխ, բերանից հոսող ջրով, գլխի կողքերից կան կաշու գծագրության հետքեր»: Մյուս երկու «վիշապներից» մեկի վրա պարզ նկատելի է կենդանու բարձրաքանդակ գլուխ: «Առաջին հայացքից հենց աչքի է ընկնում այս «վիշապների» նմանությունը Գեղամա լեռների «վիշապների» հետ:

«Այս առեղծվածային հուշարձան-կոթողները,— գրում է Ն. Յա. Մառը (եր. 92 հտն.),— բաժանվում են երկու տիպի: Մի տիպի քարերը ներկայացնում են ձուկ. դրանք իսկական «վիշապներն» են: Մյուս տիպի քարերն իրենց վրա ունեն այս կամ այն կենդանու պատկերը, ավելի հաճախ եզան կամ հաճախ գոմշի գլխի գծագրություն: Յուրաքանչյուր տիպի մեջ կան այլատեսակներ. այսպես «վիշապների» մեջ նկատում ենք, որ ամենից առաջ՝ քարից քանդակված ձկներն իրենք տարբեր տեսակներից են. մի քանի դեպքերում լոքի լայն գլուխը, տարիշ դեպքերում տեղական ճանառ ձկան սուր գլուխը: Բացի այդ՝ «վիշապների» վրա լինում են զոհաբերության սիմբոլիկ պատկերացումներ գոմշի կամ եզան գլխի ձևով՝ կաշիով հանդերձ, ընդ որ մի քանի «վիշապների» վրա այդ ցայտաքանդակը—ոելյեֆը բռնում է նրանց էական գծագրություններից ազատ տեղը, բերանից ցած կամ կրծքի վրա. ուրիշների վրա՝ գոմշի կամ եզան գլուխը կաշիով հանդերձ ձգված է [վիշապի] գլխի վրայով, ծածկում է այն, և իրանի ընդհանուր գծագրությունից միայն կարելի է իմանալ, որ քարը «վիշապ» է... Այսպիսի վիթխարի քարերը եզան գլխով հանդերձ՝ պետք է մի առանձին տեսակ համարել «վիշապ-քարերի», որոնց բերանները ծածկված են կենդանու կաշիով, որ ձգված է նրանց գլխի վրայով»:

3. Զարմանալի չի լինիլ, եթե Հայաստանի ուրիշ կողմերում էլ և Հայաստանից դուրս էլ հայտաբերվեն նման արձաններ, բայց դեռ երեւման չեն եկել այդպիսիներ:

Սովետական Հայաստանի սահմաններին մոտիկ, Ախալքալաքից հարավ կա մի արձան, որի վրա, ի միջի այլոց, նկատվում են երկու թռչուն և երկու-գլխանի մի օձ, բայց չկա ձուկ քանդակված:

Մի երկրորդ արձան գտնվում է Գանձա գյուղում, Թուփարավան գետի վրա, որ Թուփարավան լիճը միացնում է Թումանգյուլ լճի հետ:

«Այս արձանը շատ ընդհանուր գծեր ունի Գեղամա լեռների «վիշապների» հետ, մինչև անգամ նրա արտաքին ձևը մի քիչ հիշեցնում է ձուկ... Հարկավ, կարելի չէ ասել, թե այս քարը նման է Գեղամա լեռների «վիշապներին», բայց նրանց մեջ անկասկած կան ընդհանուր գծեր»:

Վերջապես՝ Շիպյակ-Սանոմեո գյուղի մոտ, Խրամի հիգրոէլեկտրական կայանի աշխատանքների հողամասում գտնված է մի քարե սյուն, որ իր ձևով շատ մոտ է ձկան և «ամենից մոտիկն է Հայաստանի «վիշապներին»... միայն սրանց վրա մշակումը կատարված է բարձրաքանդակ ձևով, նրա վրա՝ խորաքանդակ:

«Իրենց ձևով ձուկ հիշեցնող» քարեր գտնվել են և Հյուսիսային Կովկասում և Հյուսիսային Մոնղոլիայում: Բայց դրանք «իրենց արտաքին ձևով խիստ տարբերվում են» Հայաստանի «վիշապներ» կոչված արձաններից:

II

4. Ի՞նչ են ներկայացնում այդ «վիշապներ» ասված արձանները. արդյոք առասպելական վիշապ դեմոն, թե՞ մի ուրիշ պաշտելի էակ:

Հայաստանում ջրի կարիքը միշտ մեծ է եղել. դրա համար և ջուրն այնպես շեշտված է մեր ժողովրդական վեպի մեջ: Ջուրն անհրաժեշտ է եղել ոչ միայն մարդկանց մշտական բնակության սահմաններից վերև լեռնային մարմանդներում անասնապահության համար, այլև ներքևի նախալեռներում ու դաշտավայրերում երկրագործության համար: Ուստի և հնագույն ժամանակներից ի վեր շինված են արհեստական ջրամբարներ ու ոռոգման առուներ:

Թե այդ «վիշապներ» կոչված ձկնակերպ արձանները կապված են եղել ջրի և ոռոգման սխտեմի հետ և վերաբերում են ջրի մի աստվածության պաշտամունքի, այդ պարզ է վերևում բերված նկարագրից: Դրանք տեղաված են կամ աղբյուրի և առվի մոտ, կամ լճակի ու արհեստական ջրամբարի մոտ—Գյուլ-յուրտ (=Լիճ-յուրտ), Թոխմախան-գյուլ (=Թոխմախան լիճ), կամ այնպիսի տեղերում, ուր, ինչպես գրում են, երևում են արհեստական ոռոգման սխտեմի հետքեր:

Դարձյալ՝ այդ կոթողներն արձաններ են այնպիսի մի աստվածության, որ երևան է եկել ձկան կերպարանքով, և որի հետ տրե՛տ առնչություն են ունեցել «եզան» գլուխն իր կաշիով ու բերանից հոսող ջրով, թռչուններ, փույտ և օձը: Այդ էլ իմացվում է արձանների վրայի պատկերումներից:

Բայց թե այդ արձանները վերաբերել են վիշապի, այսինքն առասպելական վիշապ դեմոնի պաշտամունքին,— ինչպես կարծում են ուրիշները և այս հողվածի սկզբում հիշված գրքույկի հեղինակը, Բ. Պիոտրովսկին, այդ անընդունելի է: Դրանք վիշապ դեմոնի հետ կապ չունին:

Այդ ցույց տալու համար՝ տեսնենք նախ՝ թե ինչ է վիշապ դեմոնն առասպելաբանության մեջ և մեր հավատալիքներով. ապա՝ թե ինչով են

հաստատում հիշված արձանների վերաբերելը վիշապ դեմոնին. և եր-
րորդ՝ թե ո՛ր աստվածության արձաններ են դրանք:

Վերևի երկրորդ կետի վրա ես մանրամասն կանգ կառնեմ, որով-
հետև պետք է նախ լիովին պարզել ուրիշների փաստարկումների ան-
հիմն լինելը և ապա բերել իմ եզրակացությունը:

Ես սկզբում այստեղ չէի բերել վերևի առաջին կետը, թե ինչ է վի-
շապն առասպելաբանության մեջ, չէի գծագրել վիշապի պատկերն ըստ
մեր առասպելների և ոչ էլ ամփոփել նրան վերաբերյալ գրույցները:
Այդ մասին բավական տեղեկություններ կան իմ ուրիշ աշխատություն-
ների¹ մեջ: Այստեղ առել էի, ինչ որ շակերտավոր «վիշապներին» է վե-
րաբերում ըստ Բ. Պիոտրովսկու: Բայց այս աշխատությունը պատրաս-
տելուց հետո միայն կարողացա ձեռք բերել Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի
վերևում հիշված գիրքը «վիշապների» մասին, և ահա այնտեղ հանդի-
պեցի իմ անվան ու գերմաներեն լեզվով գրված իմ մի աշխատության
մասին (Հայ. ժող. հավատքը) և ստիպված եղա այդ առթիվ իմ դրածի
մեջ թեթև փոփոխություններ անել և ավելացնել մի քանի բան: Ամե-
նից առաջ այս հետևյալ III հատվածն առասպելի և վիշապ դեմոնի մա-
սին: Այդ կատարվում է ոչ այնքան Սմիռնովի սխալ տեսակետները
ցույց տալու համար, որքան ավելի ևս զուգընթաց պարզելու մեր հա-
վատալիքներն ու գրույցները վիշապ դեմոնի մասին:

III

5. Առասպելները փոքրիկ գրույցիկներ են, որոնց մեջ «բնությունն
ու հասարակական ձևերը... անգիտակցորեն մշակված են ժողովրդի
երևակայությամբ»: Դրանց մեջ ձևավորված ու դրոշմված են նախնա-
կան ժողովուրդների հայացքը հասարակական հարաբերությունների և
բնության ուժերի ու որոշ իրողությունների վրա: Նախնական մարդու
երևակայության վրա զորեղ տպավորություն են թողել բնության երևույթ-
ներից առանձնապես՝ ամպրոպը, փոթորիկը, հողմահույզը, ամպերն
իրենց շարժումով, գույների ու ձևերի խաղերով ու շանթերկեց որոտ-
մունքով, ապա և արեգակը, լուսինն ու աստղերը, լույսի ու խավարի
հակադրությունը:

Մարդու (կամ կենդանու) հատկությունները և նրա հարաբերու-
թյուններն իր շրջապատի հետ՝ փոխաբերության միջոցով վերագրվել են
բնության երևույթներին: Ծրկնքի օդերևույթներն և ուրիշներն ըմբռնվել
են իբրև առարկաներ, այլև նրանց մեջ երևակայվել են առասպելական

¹ Manuk Abeghian, Der armenische Volksglaube, Leipzig, 1899.

Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության
մեջ, Վաղարշապատ, 1899:

Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908 (արտատպ. «Ազգագր. Հան-
գեկից»):

ոգիններ—դեմոններ, և օղերեւութային շարժումները համարվել են դեմոնների գործերը: Ամեն ինչ, հարկավ, երկրային առարկաների, կենդանիների և մարդկային կյանքի նմանողությամբ կամ անդրապատկերումով:

Այսպիսով՝ երկրայինի անդրադարձությամբ առաջ է եկել մի երկնային առասպելական աշխարհ՝ իբրև թատերաբեմ բնության դեմոնների: Այդ աշխարհի «սկզբնական և խսկական միջուկը կազմող բաղադրիչ մասերն առնված են օդային ոլորտից, այն էլ նախ դրա տեսանելի ամենամեծ զանգվածից—ամպից: Սա հանգիստ, թե շարժուն, բազմաձև և բազմագույն, ըմբռնվել է իբրև ծառ, լեռներ, պարիսպներ, ամրոց», այլև իբրև աշտարակ, դղյակ, աղբյուր, գետ, ծով, կենդանիներ և այլն:

Առասպելական աշխարհի գործող ոգիները բաժանվում են երկու խմբի՝ առասպելական կենդանիներ կամ կենդանակերպ դեմոններ և մարդակերպ դեմոններ: Սրանց երկուսի էլ գործողության վայրն է նաև երկիրը:

Այդ դեմոնները «որոնց վերագրվում են նաև հրաշալի գերբնական հատկություններ, իրենց դեմոնային էությունը պարտական են մթնոլորտային եղելություններին. բայց այդ չի բացասում, որ կենդանիներն իրենք առասպելորեն մտածված լինին իրենց որոշ խորհրդավոր հատկությունների ու հարաբերությունների պատճառով»:

Այդ ամենը, թե առասպելական աշխարհն իր առարկաներով ու դեմոններով և թե սրանց արարքները, համարվել են իրական: Հավատացել են, թե դրանք իրապես գոյություն ունեն: Նայելով թե ինչի անդրադարձում են եղել դեմոնները, նրանք մարդկանց մեջ զարթեցրել են՝ վախ, պատիվ ու սեր, և նույնիսկ հաճախ ետ են ազդել իրենց երկրային ներկայացուցչի վրա, որի անդրապատկերն են իրենք. և ինչ որ սկզբնապես միայն առասպելականի վրա է պատմվել, այդ վերագրվել է նաև երկրայինին:

Բնության դեմոններից զարգանալով՝ զուգահեռաբար առաջ են եկել ամենաբարձր առասպելական էակների երկու գլխավոր խմբերը, որոնք մարդակերպ են և ավելի են օժտված մարդկային հատկություններով, կրքերով, մոլություններով և առաքինություններով: Դրանք են աստվածներն ու հերոսներն իրենց առասպելներով: Բայց դեմոնների հավատքն էլ շարունակում է դեռ ապրել, նույնիսկ մասամբ մինչև մեր օրերը:

Հետագայում մի քանի դեմոններ դառնում են աստվածների հետեւորդներ կամ երկրորդական աստվածներ, ուրիշները, ինչպես դևերը և հատկապես կենդանակերպ դեմոնները, օրինակ՝ վիշապը, դառնում են աստվածների ու հերոսների թշնամիներ, որոնց դեմ և կռվում են նրանք¹:

¹ „Germanische Mythologie von Elard Hugo Meyer“, Berlin, 1891, էջ 9 հտն., 162 հտն., 181 հտն.:

Աստվածներն իրենք էլ, սակայն, հանդես են գալիս ոչ միայն մարդակերպ, այլ երբեմն նաև կենդանակերպ կամ այլ կերպ: Եվ այս գիծը կարևոր է իմ այս թեմայի տեսակետով:

Այսպես հնդկական ամպրոպային աստված Ինդրան, սովորաբար հրեղեն խարտյաշ պատանյակ, հաճախ երևում է իբրև ցուլ: Պարսկական Վերեթրագնան ներկայանում բազմատեսակ կերպարանքներով, իբրև գեղեցիկ, փայլուն պատանի, իբրև տղամարդ, իբրև ցուլ, ձի, ուղտ, թռչուն, վարազ, քաղ և նույնիսկ իբրև պինդ քամի: Պարսկական ամպրոպային աստված Տիշտրիան (=Սիրիուս) երևում է զանազան կերպարանքներով, իբրև գեղեցիկ պատանի, իբրև սպիտակ, ոսկեղջյուր եզ (ցուլ), իբրև սպիտակ նժույգ: Հայտնի են հունական գերագույն աստված Զևսի, այդ ուժեղ տղամարդի բազմազան կերպարանափոխությունները. իր կրթերին հաջորդ տալու համար՝ նա դառնում է կարապ, ցուլ և այլն: Նույն կերպարանափոխությունը երևան է գալիս և Դեռկետո դիցուհու վերաբերմամբ. այդ գեղեցիկ կինը հանդես է գալիս, ինչպես կտեսնենք, և իբրև ձուկ: Նույն կերպարանափոխությունն ունին և շատ դեմոններ, մեր հայկական հավատալիքներով առանձնապես դեմոն վիշապը:

6. Վիշապը կամ դրակոնը բազմաթիվ ժողովուրդների առասպելաբանության գլխավոր կենդանակերպ դեմոնն է: «Դրակոն» անունը հունարեն է և նշանակում է նախ՝ օձ, ապա՝ մեծ օձ, վիշապ:

Հայերեն «վիշապ» բառն էլ նշանակում է մեծ օձ: Այդ բառը փոխառություն է իրաներենից, որի մեջ դա մակդիր է «աժի» — իժ, օձ անվան. «աժի վիշապա» — օձ վիշապ, վիշապ օձ, որ մի դեմոն է: Նույն ձևով իբրև մակդիր գործածվում է և «դրակոն» բառը հունարենում. «դրակոն օֆիս», — վիշապ օձ (օֆիս — օձ). ինչպես և վրացերենում է «գվել վիշապ» — օձ վիշապ, վիշապ օձ: Այդ «վիշապ» բառը համարում են, թե կազմված է «վիշա» բառից, որ նշանակում է թույն¹:

Դեմոն վիշապի կամ դրակոնի նախատիպն է օձը, և առասպելի մեջ նա ունի օձի հատկություններ, ունի թունավոր շունչ և այլն: Բայց նրա առասպելական կերպարանքը շատ հեռու է իրականությունից, այսինքն իրական օձից: Այդ դեմոնը անդրադարձնում է առավելապես փոթորիկը, ամպրոպն ու ամպրոպային ամպն իր փոփոխվող օդային ու հրեղեն երևույթներով: Ուստի և այդ երևույթների ազդեցությամբ՝ վիշապը շատ ժողովուրդների, ինչպես և հայկական առասպելներով, երբեմն շափազանց մեծ է, կամ թևավոր օձ է, հաճախ շատ գլուխներով (երեք-գլխանի, յոթը-գլխանի վիշապ), բոցաշունչ է և ունի ուրիշ գերբնական հատկություններ, որ մասամբ կտեսնենք ներքևում:

Հայկական հին և նոր — մինչև մեր օրերը հարատևող — ժողովրդա-

¹ H. Hübschmann, Armenische Grammatik, Leipzig, 1897, էջ 247: 2. Աճառյան, Հայերեն Արմատական բառարան, 2. հատոր, Երևան, 1932:

կան հավատալիքների մեջ առասպելական դեմոն վիշապը շատ մեծ տեղ ունի։ Ուստի թե հնումն և թե նորումս ավանդված ունինք բավական տեղեկություններ այդ դեմոնի հատկությունների մասին, որոնց նմանները կան և ուրիշ ազգերի առասպելաբանությունների մեջ։

Հայկական առասպելական դեմոն վիշապի մասին ամենահին տեղեկություններ տվողն է Եզնիկ Կողբացին (5-րդ դար) իր «Եղծ աղանդոց» գրքի մեջ։ Նա եղծում, այսինքն ժխտում, հերքում է ի միջի այլոց նաև իր ժամանակի հայ ժողովրդական հավատալիքները զանազան ոգիների, որոնց թվում և վիշապների մասին։

7. Իմ վերևում հիշված, գերմաներեն լեզվով գրված «Հայ ժողովրդական հավատքը» աշխատության VIII գլուխն է «Ամպրոպային առասպելներ» (եր. 77—95), որի մեկ հատվածը վերնագիր ունի «Ամպրոպային վիշապ» (եր. 78—80)։ Այստեղ ես սեղմ կերպով բերել եմ վիշապի մասին մեր մի քանի ժողովրդական հավատալիքները, որոնց մեջ երևում է այդ դեմոնի օդերևութային բնությունը։

Արդ, Յա. Ի. Սմիռնովն (եր. 69 հտն.) իմ այդ աշխատությունից բերելով մի փոքր կտոր՝ այդ առթիվ գրում է, թե Եզնիկի գրքից իմացվում է միայն հետևյալը. «Լեռների վրա հեփաթային ապարանքներում ապրող ինչ ուր հրեշներ, եթե բարի կամքով մի փանի հատիկներ չծգեն նրանց, կարող են ոչ ֆիշ վնաս բերել հողագործին և նրա անասունին, պատահած դեպքում էլ կարող են երեսայի կամ մինչև անգամ չափահաս մարդու հափշտակել, տանել ուրեք տեղ։ Ահա՛, ինչպես ինձ թվում է, այն ամենը, ինչ որ կարելի է իմանալ Եզնիկի բերված տեքստերից»։ Ուրիշ տեղ (եր. 68) նա գրում է. «Վիշապներն Արտավազդին հափշտակում են Եզնիկի գրքի մեջ»։

Ինչ որ Յա. Սմիռնովը գրում է, այդ կամ չկա, կամ լսովի բան է, և դրա սկզբնական աղբյուրը ոչ թե Եզնիկի գիրքն է, այլ Մ. Խորենացու «Հայոց պատմությունը»։ Եզնիկից իմացվում է միայն, որ վիշապները «պալատներ ունին բնակության համար», որ «թագավորազններից ու դիցազններից մեկին—Արտավազդ անունով մեկին—կապած պահում են իրենց մոտ կենդանի» (և ոչ հափշտակում են), և թե վիշապի «շոգին վնասում է մարդու կամ անասունի»։ Վերևի ընդգծած բոլոր տողերի բովանդակության նման բան չկա Եզնիկի գրքի մեջ։

Տեսնենք, թե էլ ինչ է գրում Յա. Սմիռնովը վերևում բերված ցիտատից անմիջապես հետո։ «Ահա... այն ամենը, ինչ որ կարելի է իմանալ Եզնիկի բերված տեքստերից, մինչդեռ Աբեղյանը, ըստ երևույթին, չնկատելով իրոնիան գեղջկական հավատքի հետ Եզնիկի վարած բանակովի մեջ, հավատացնում է, թե «իբրև ամպային և ամպրոպային էակ՝ վիշապը («նույնպես»։ Այս բանը, որ կա բնագրի մեջ, դուրս է ձգած։ Մ. Ա.) հաճախ փոխում է իր կերպարանքը. Եզնիկի մոտ, օրինակ, նա երևում է մերթ իբրև օձ, մերթ իբրև մարդ, մերթ իբրև ջորի կամ ուղտ. կամ իբրև ձիավոր հետապնդում է երեխն. նա երբեմն բառ-

նում է հատիկը զամբյուղների մեջ (в корзины) բեռնակիր կենդանիների վրա և առանում է: Եթե մարդ չուզենա ավելի բան հանել տեքստերից, քան նրանց մեջ կա, չի կարելի ոչ մի այդպիսի բան եզրակացնել Եզնիկի ցուցումներից»:

Եթե Յա. Ի. Սմիռնովը բանար Եզնիկի գիրքը և կարդար թեկուզ միայն այն էջերը, որ ես ցույց եմ տվել իմ աշխատության մեջ, ապա նա կտեսներ, որ Աբեղյանը ոչ թե «ցանկացել», «եզրակացրել է», կամ «հավատացնում է», այլ ամենայն ճշտությամբ բերել է այն, ինչ որ կա Եզնիկի գրքի մեջ: Ստիպված եմ, այո՛, ստիպված եմ դարձյալ մի ձեռնադրալի գործ կատարելու: Մարդիկ ինքնավստահությամբ կարծիքներ են հայտնում՝ առանց հիմնովին ծանոթանալու այն նյութին, որի մասին կամ որի դեմ գրում են:

Նախ նկատեմ, որ Եզնիկը «իրոնիայով» չի գրում, այլ ամենայն լրջությամբ, մանրամասն, երկար ու բարակ ժխտում, հերքում է այդ հավատքը, որ այն ժամանակ միայն գեղջուկներինը չէր (ինչպես կարծում է Սմիռնովը), այլ նաև ազնվականներին ու քաղաքացիներինը: Հենց նրա հերքածը, ժխտածն է ժողովրդական հավատալիքը:

Հիմա տեսնենք, թե ինչ է հերքում Եզնիկը: Ես կբերեմ նախ բնագիրը, հետո՝ թարգմանությունը, քանի որ կան մարդիկ, որ գրաբար չգիտեն կամ լավ չեն հասկանում:

1. «Ոչ այլ ինչ արարած գոյ, որ կարից է ի կերպարանս կերպարանս լինել, որպէս զվիշապացն և զնհանգացն համբաւեն. այլ միայն հրեշտակք և դէւք, որք կարող են զօդս գնդել և պարզել և ազգի ազգի կերպարանս երեւցուցանել:

«Այլ և, վիշապք, ասեն, և նհանգք կեղծս ի կեղծս լինին. յորոց մին անձնաւոր է, և միւսն՝ ոչ անձնաւոր:

«Վիշապն, որ մարմնաւոր է, զիւր կերպարանսն ոչ կարէ փոխել: Զի եթէ հնար լինչ էր մարմնատորաց զկերպարանսն փոփոխել, նախ մարդ՝ որ առաւել քան զնոսա է՝ փոխէր զկերպարանսն յինչ և կամէր. այլ որպէս մարդոյ ոչ է հնար փոխել ի կերպարանս ինչ՝ յոր և կամիցի, նոյնպէս և վիշապին»:

Թ ա Ր Գ մ ա ն ու թ յ ու ն :— «Ոչ մի ուրիշ արարած չկա, որ կարողանա զանազան կերպարանքներով լինել, ինչպես համբավում են վիշապների ու նհանգների մասին, այլ միայն հրեշտակներն ու դևերն են, որ կարող են օդը գնդել ու պարզել և տեսակ տեսակ կերպարանքներ ցույց տալ:

«Այլ և ասում են, թե կեղծս ի կեղծս՝ են լինում վիշապներն ու նհանգները, որոնցից մեկն անձնավոր է, մյուսը՝ ոչ անձնավոր: [V

1 «Կեղծս ի կեղծս»—սուտ, շինծու կերպարանքով: Տե՛ս Առձեռն բառարան Հայկազնեան լեզուի, Վենետիկ, 1865:

հատվածից երևում է, որ «անձնավորը» նհանգն է, ուրեմն վիշապը ոչ «անձնավոր է»]։

«Վիշապը, որ մարմնավոր է, չի կարող իր կերպարանքը փոխել, որովհետև եթե մարմնավորները կարողանային կերպարանքները փոփոխել, նախ մարդը, որ նրանցից առավել է, կփոխեր իր կերպարանքը, ինչպես կամենար։ Բայց ինչպես մարդը չի կարող փոխվել որևէ կերպարանքի, ինչ որ կամենա, նույնպես և վիշապը»։

Ի՞նչ կասի Յա. Ի. Սմիռնովը։ Ո՞րն է այն «գեղջկական հավատքը», որ հերքում է Եզնիկը։ Ի՞նչ են «համբավել» կամ «ասել» վիշապների մասին։ Հավատացե՞լ են, թե վիշապներն ու նհանգները կարող են իրենց կերպարանքները փոխել, թե՞ Եզնիկը «իբրոնիայով» ջուր է ծեծում։ Բայց շարունակենք։

II. Հապա «հատիկը զամբյուղների մեջ բռնալն ու տանե՞լը», — կհարցնի Յա. Սմիռնովը. Он нагружает иногда зерно в корзины на выючных животных и уводит. Բանն այն է, որ Սմիռնովը ոչ միայն Եզնիկի գրածը չի հասկացել, եթե միայն նա այդ կարդացել է, այլև գերմաներենը։ Իմ գրքի in den Tennen = կալերում բառը նա թարգմանել է в корзины. Դե՛, իհարկե, այդպիսի բան չկա Եզնիկի գրքի մեջ։ Բայց թե հավատացել են, որ վիշապը կալերի բերքը կրել է գրաստով (բեռնակիր կենդանի), ահա՛ բնագիրն ու թարգմանությունը։ Վերցրեք հերքման համար դրված ժխտական «ոչ» բառը, և կմնա հավատալիքը։

«Եւ ոչ վիշապք գտոհմականս արդեանց կրեն, և ոչ գրաստ գուհոցա, եթէ զարդիւնս ի կալոյ ուրեք կրիցեն, և իզուր է կալ կալն ասել ումէք ի կալս և ոչ առ ա՛ռ։ Զի վիշապն ու ինքն գրաստ է, այնու զի անասուն և անխօսուն է, զիա՞րդ որ ինքն գրաստ է՝ զայլ գրաստ վարիցէ. զի վիշապի այլազգ բնութիւն չէ, եթէ ոչ օձի, այն յայտ իսկ է»։

Թ ա Ր գ մ ա ն ու թ յ ու ն։ — «Եվ վիշապները բերքը չեն կրում, ոչ էլ նրանք գրաստ ունին, որ բերքը կալից կրեն որևէ տեղ, ուստի զուր է, որ կալերում կալ-կալ են ասում և ոչ՝ առ ա՛ռ։ Որովհետև վիշապը որ ինքը գրաստ է, նրանով որ անասուն և անխոսուն է, ի՞նչպես նա որ ինքը գրաստ է, ուրիշ գրաստ կբանեցնի, որովհետև [որ] վիշապն ուրիշ բնություն չունի, բայց եթե օձի, այդ հո՛ւ հայտնի է» [այսինքն՝ ուրիշ բան չէ, բայց եթե օձ]։

III. «Եւ ոչ որս երբէք որպէս մարդկան՝ արարեալ են վիշապաց կամ առնիցեն. և ոչ տաճարք իբրև մարդկան են նոցա ի բնակութիւն. և ոչ գոթ ի թագաւորազգեաց և ի դիւցազանց ունին կապեալ առ ինքեանս կենդանի»։

Թ ա Ր գ մ ա ն ու թ յ ու ն։ — «Վիշապները երբեք որս չեն արել մարդկանց պես կամ կանեն. ոչ էլ մարդկանց պես նրանք ապարանքներ ունեն բնակության համար. ոչ էլ թագավորազներից ու դիւցազներից մեկին իրենց մոտ կապած պահում են կենդանի»։

Վերցրեք բնագրից «ոչ», «երբէք» բառերը, և կմնա դարձյալ ժողովրդական հավատալիքը։ Տե՛ս ներքևում և V հատվածը։

IV. «Սատանայ... մեծացուցանէ յաշս մարդկան զվիշապս, զի յորժամ անագիւնք երեւցին ոմանց՝ առնուցուն զնոսա ի պաշտօն: Կարծեցուցանէ, թէ և նհանգք ինչ են գետոց, և շահապետք վայրաց. և յետ կարծեցուցանելոյ՝ ինքն կերպարանի կամ ի վիշապի կերպարանս կամ ի նհանգի իմն և ի շահապետի, զի այնու զմարդն յիւրմէ արարչէն թիւրեացէ: Զի եթէ էր ինչ նհանգն անձնաւոր, ոչ երբեմն ի կնոջ կերպարանս երևէր, և երբեմն փոկ լինէր և լուղորդաց ընդ տոս անկեալ՝ հեղձուցանէր, այլ կամ կինն կին կայր, կամ փոկն՝ փոկ:

«Նույնպէս և զոր շահապետ վայրաց կոչեն՝ ոչ մերթ մարդ երևէր և մերթ օձ, որով և զօձապաշտութիւնն հնարեցաւ [սատանայ] յաշխարհ մութանել: Նույնպէս և վիշապն ոչ մի անգամ օձաձև երևէր և միւս անգամ մարդակերպ. [զի] որպէս յառաջագոյնն իսկ ասացաւ, թէ որ մարմնաւոր ինչ է՝ յայլ կերպարանս չկարէ փոխել»:

Թ ա Ր Գ Մ Ա Ն Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն:— «Սատանան... մարդկանց աչքին մեծացնում է վիշապներին, որպեսզի, երբ ահագին երևան ոմանց, նրանց [=վիշապներին] պաշտեն: [Սատանան] կարծել է տալիս, թե ինչ որ գետերի նհանգներ և վայրերի շահապետներ կան, և կարծել տալուց հետո՝ ինքը կերպարանվում է կամ վիշապի կերպարանով կամ նհանգի և շահապետի, որպեսզի մարդուն դրանով թշուրի իր արարչից: Որովհետեւ եթե ինչ որ անձնավոր նհանգ գոյութիւն ունենար, նա երբեմն կնոջ կերպարանքով չէր երևալ, երբեմն էլ փոկ չէր դառնալ և լուղորդների ոտներին ընկնելով՝ խեղդիլ [ներանց], այլ կամ կինը կին կմնար, կամ փոկը՝ փոկ:

«Նույնպէս՝ այն որ վայրերի շահապետ են կոչում՝ մերթ մարդ չէր երևալ և մերթ օձ, որով և [սատանան] հնարք գտավ օձապաշտութիւնը մտցնել աշխարհ: Նույնպէս և վիշապը մի անգամ օձաձև չէր երևալ, և մյուս անգամ՝ մարդակերպ, [որովհետեւ] ինչպէս առաջ ասվեց, ինչ որ մարմնավոր բան է, չի կարող տւրիշ կերպարանքի փոխվել»:

Ի՞նչ կասի սրան էլ Սմիռնովը. ի՞նչ է հերքում Եզնիկը: Հավատացե՞լ են, թե վիշապը իր կերպարանքը փոխում է և մերթ իբրեւ մարդ, մարդակերպ է ելնում, մերթ իբրեւ օձ, օձաձև:

Հետաքրքիրն այն է, որ Եզնիկը առասպելական վիշապների գոյութիւնն ու կերպարանքները փոխելը հերքելով հանդերձ՝ ընդունում է այդ երևույթների գոյութիւնը, միայն բացատրում է, թե սատանան է այդպէս կերպարանվում, մարդկանց աչքին երևում մերթ իբրեւ օձ, մերթ իբրեւ մարդ:

V. «Այլ թէ ի կալս ջորիք և ուղտք երկիցին՝ դիւաց կերպարանք են և ոչ վիշապաց, և եթէ ի դաշտս երագագանք ձգիցին, և հեծեալք իբրեւ զմարդիկ զհետ երեոյ արշաւիցեն, կեղծիք դիւաց են և ոչ ճշմարտութիւն ինչ իրաց»:

Թ ա Ր Գ Մ Ա Ն Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն:— «Բայց եթե կալերում ջորիքներ և ուղտեր երևալիս լինին, դրանք դեւերի [սատանաների] կերպարանք են և

ոչ վիշապների. և եթե դաշտերում երազազանք ձգվելիս լինեն, և ձիավորներ մարդկանց պես արշավելիս լինեն երեի ետևից, դրանք սատանաների կեղծիք են և ոչ թե ճշմարիտ իրական բաներ»:

Ահա և «ուղտ» ու «ջորի» վիշապները, և «երեի ետևից իբրև ձիավոր հետապնդող վիշապը», որոնք, ըստ Սմիռնովի, իբրև թե չկան Եգիպտոսի գրքի մեջ: Դրանց մինչև անգամ Եգիպտոս էլ է հավատում, միայն իբրև առաջոք երևույթների, որ առաջ է բերում սատանան: Վիշապների որս անելը վերևում (III) մի անգամ էլ հիշել է Եգիպտոս: Եվ տարօրինակն այն է, որ Սմիռնովը այս հատվածի մեջ հիշված որսորդությունը մերժում է, իսկ այն հատվածին ընդունում է գրելով (եր. 69). «Ն. Յա. Մառը Եգիպտոսից բերել է հետևյալ ցիտատները, որոնց մեջ Եգիպտոս հերքում է ժողովրդական պատկերացումները վիշապների մասին. վիշապները երբեք որս չեն արել մարդկանց պես և չեն կարող որս անել»...

VI. «Եւ եթէ ի գետս ի կանաց ինչ ի կերպարանս երևիցին, սատանայի կերպարանք են. քանզի նհանգ ինչ անձնավոր չիք, և ոչ ի մարդ իբրև զդե մտանէ վիշապ, որպէս ոմանք ի շշելոյ դիւահարին կարծեցին. քանզի մարմնավորի ի մարմնավոր չէ հնար մտանել»:

Թարգմանություն: — «Եվ եթե գետերում կանացի կերպարանքով ինչ որ բան երևալիս լինի, սատանայի կերպարանք է այն. որովհետև անձնավոր նհանգ չկա, և ոչ էլ վիշապը դեի պես մտնում է մարդու մեջ, ինչպես ոմանք դիւահարի շշելուց կարծեցին. որովհետև մարմնավորը չի կարող մտնել մարմնավորի մեջ»:

Վերևում, I հատվածի մեջ, Եգիպտոս գրում է վիշապի և նհանգի մասին, թե դրանցից «մեկն անձնավոր է, մյուսը՝ ոչ անձնավոր»: Այս VI հատվածից իմացվում է, որ նհանգն անձնավոր է, ուրեմն ոչ անձնավորը վիշապն է: Ըստ այսմ վիշապը երևակայվել է իբրև մի տեսակ անմարմին էակ, իբրև մի շունչ, մի ոգի («ոգի» = շունչ, քամի), որ և մտնում է մարդկանց մեջ: Բայց այս վերջինը, մարդկանց մեջ մտնելը, ընդհանուր տարածված հավատալիք չէ եղել, ինչպես երևում է Եգիպտոսի խոսքից. «որպէս ոմանք... կարծեցին»:

VII. «Եւ եթէ բառնայցի ի վեր այնպիսի վիշապն, ոչ եթէ եզամբք ինչ անուանելովք, այլ ծածուկ զօրութեամբ իւիք յաստուծոյ հրամանէ, զի մի՛ շոգին մարդոյ կամ անասնոյ մեղանչիցէ»:

Թարգմանություն: — «Եւ եթե այնպիսի վիշապը վեր բարձրացվելիս լինի, [այդ կլինի] ոչ թե ինչ որ կարծեցյալ եղներով, այլ որևէ ծածուկ զօրությամբ աստուծու հրամանով, որպեսզի շոգին [= բերանի փուր] չվնասի մարդու կամ անասունի»:

Յա. Ի. Սմիռնովը (եր. 69) վերևում հիշված իմ գերմաներեն աշխատությունից կրճատելով հետևյալ տողերը՝ «Ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ, հայերի մեջ ևս ամպրուպային վիշապին վերագրվում է վնասակար շունչ», բերել է միայն դրա շարունակությունը, գրելով. «Աբեղյանը բերում է դարձյալ մի մութ, ըստ նրա խոսքի, տեղ Եգիպտոսից. «Եթե

այնպիսի վիշապը վեր բարձրանա»...: Եվ ապա անմիջապես Սմիռնովը, իբր՝ «մութը տեղը» պարզելով՝ գրում է. «Ակներև է, որ դա մի ակնաթիվ է վիշապի թունավոր շնչին»: Ի՞նչ փոխեց Սմիռնովը: Նա «վնասակար շունչը» դարձրեց «թունավոր շունչ»: Նա չի հասկացել, որ Եղնիկի այդ հատվածի «մթնությունը» վերաբերում է ոչ թե վիշապի շնչին, այլ «եզամբք ինչ անուանելովք» բառերին: Հետագայում միայն, իմ «Հայ ժող. առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ» աշխատությունը կատարելիս՝ ինձ համար պարզվեց, որ այդ «եզները» վերաբերում են ամպրոպային աստուծուն, որ, ինչպես ամպրոպային վիշապը, ուրիշ ազգերի մեջ երևան է գալիս զանազան կերպարանքներով—իբրև քամի, ցուլ, ձի, ուղտ, գեղեցիկ փայլուն պատանյակ և այլն: Մեր ժողովրդական հավատալիքներով ևս որոտացող էակը պատկերացվում է իբրև քամի, կով, այծ: Բայց այդ թողնենք:

Ես կուզեի Եզնիկից հարկավոր ցիտատները բերելուց հետո՝ այստեղ դնել Ղ. Ալիշանի «Հին հավատք» աշխատությունից (եր. 171) հետևյալը. «Այս մեծ սողունը [այսինքն՝ վիշապ օձը] հիշեցինք ի կարգի բնական կենդանյաց պաշտված. ևս առավել պաշտելի կամ խորշելի էր հրեշ վիշապն, որ ի միտս կամ առ աչս անհավատ Հայոց՝ թվեր ըստ Եզնիկայ՝ «կեղծս ի Կեղծս լինել», այսինքն՝ երբեմն օձաձև կերևե, երբեմն մարդակերպ. երբեմն երկրիս վրա, երբեմն այլ թևավորյալ վերանայր յօդս, և թերևս մրրկելով զայն՝ պատճառե նախահիշյալ վիշապ հանելը. ցամաքի վրա այլ մեծ վնաս կ'ըներ, արտորեից բերքը և հունձը հափշտակելով և իրեն պես կարծիական գրաստուց շալկելով՝ աներևույթ կ'ըներ... Բայց կ'երևի, թե վիշապն երբեմն ուրիշ գրաստ շգտնելով՝ իրենք ի ջորի և ուղտ փոխվեին»:

Ի՞նչ կասի սրան Յա. Ի. Սմիռնովը: Երևի, կասի, թե Ալիշանն էլ չի հասկացել. Եզնիկի գրքի մեջ այդպիսի բան չկա...

Այսպես ուրեմն, ըստ Եզնիկի՝ հին հայկական հավատալիքներով՝ վիշապ դեմոնը հանդես է գալիս զանազան կերպարանքներով:

8. Որպեսզի հայկական վիշապ դեմոնի պատկերը կամ, ինչպես այժմ սիրում են ասել, կերպարն ավելի ևս պարզ լինի, ես այստեղ դնում եմ իմ «Հայ ժողովրդական հավատքը» աշխատության մի երկու հատվածի թարգմանությունը կրճատելով:

«Ամպրոպային օձերը մեծ տեղ են բռնում հայ ժողովրդական հավատքի մեջ: Նրանք կոչվում են «վիշապ», մի հին և հաճախ գործածվող բառ, որ... ժողովրդի բերանին սովորաբար «ուշապ» է ասվում: Երբեմն իրական օձերն էլ, երբ շատ մեծ են լինում, վիշապ են կոչվում: Բայց այդ միայն մի փոխադրություն է ամպրոպային օձից իրականի վրա: Միևնույնը պետք է ասել այն զրույցների մեծ մասի համար, որոնց մեջ պատմվում է լեռնային օձերի և նրանց իրար դեմ վարած կռիվների մասին: Դրանք սկզբնապես եղել են զրույցներ ամպրոպային օձերի

մասին, որոնք օդի մեջ հաճախ իրար հետ կռվում են իրենց թագավորի
թագի համար, որից և եղանակի փոփոխություն է առաջ գալիս¹։

«Ամեն ինչ որ պատմվում է վիշապի մասին, ներկայացնում է նը-
քան իբրև ամպրոպի կամ փոթորկի (պտուտահողմի) և ամպրոպային
ամպի անձնավորում։ Նրա ֆիզիկական բնությունը մեծ մասամբ բո-
լորովին պարզ է, և երբ դա մի քանի զրույցների մեջ մի քիչ մթնած է,
քավական է միայն այդ զրույցները համեմատել ուրիշ ժողովուրդների
համապատասխան զրույցների հետ, և իսկույն կերևա, որ ինչ որ առաս-
պելական վիշապ դեմոնի մասին պատմվում է, դա վերաբերում է ամպ-
րոպին և փոթորկին, պտուտահողմին։

«Ժողովրդի մեջ հին ժամանակներից ի վեր վիշապ նշանակում է
փոթորիկ կամ ամպրոպային ամպ։ Անանիա Շիրակացին գրում է. «Յա-
ղագս փոթորիկ հողմոյ, զոր ի բաջաղանս և յառասպելս վիշապ հանել
ասեն։ Փոթորիկն հողմ է, որ ի յերկրէ ի վեր ելանէ, ուր վիհք ինչ հա-
տեալ լինին ի քակ և ի խոռոչացեալ տեղեաց ինչ, որ ի փող անկեալ ընդ
երակս երկրի, և ել ինչ գտեալ՝ միաժողով ի վեր դիմեալ, քանձացեալ
ամպով ահագին զորդիւնս առնէ, մինչև զմայրիս յարմատոց ի բաց
հանել և վէմս խլել, և զինչ գտանէ՝ ահագին ձայնիւ վերացուցանէ և ըն-
կենու յերկիր. և այս է զոր վիշապ հանել ասեն»։ Վանական Վարդապե-
տը գրում է. «Ասեն, թէ զվիշապն ի վեր յօդն քաշեն։ Յայլ և այլ կող-
մանց հողմ շնչէ և ընդ իրար դիպի. այն փոթորիկ ասի. թէ ոչ յաղթեն
զիրեար՝ ուրիշն ընդ իրար, և ի վեր ելանեն. տխմարք զայն տեսեալ՝ վի-
շապ կարծեն կամ այլ ինչ»²։

Այժմ ավելացնենք և հետևյալը։ Սարկավագ Վարդապետը, 12-րդ
դարում, գրում է. «Վասն ի գեղջկաց տգիտաց վիշապին անուանելոյ։
Ոչ եթէ վիշապ է փոշին մանուածոյ ի փոթորկէ գետնականէ յօդս խա-

¹ Կարևոր եմ համարում այժմ ավելացնել հետևյալները. «Մոտ Դաղոնաց, այդ լե-
ռան [=Տարոնի լեռ։ Մ. Ա.] ճակատը՝ քար մը կերեվա, որի մեջ, կ'ըսեն, շատ այրեր
կան, և անթիվ օձեր կը բնակին այդ այրերու մեջ։ Օձերն ունին իրենց թագավոր և թա-
գուհի. թագավորն արեգակի պես քարակն ունի իր գլուխը, այսինքն թագ. և թագուհին
բոցազույն բրշեր, բրշամ, այսինքն վարս։ Ունին զորապետներ, թիկնապահներ, և ահա-
գին բանակով կ'երթան երբեմն Դիարբեքրու հողը։ Այն տեղը կան նաև օձերու ուրիշ թա-
գավորներ, բայց անոնք ասոր հարկատու են և ռայա. երբ անոնք կ'ապստամբին, կ'երթա
սա ջանգ ու կռիվ, ու շատ կոտորած կ'անեն և ավարով ու գերիներով կ'առնան»։ «Առիթ ու-
նեցանք Դաղոնաց օձերու թագավորությունը հիշելու, հոս միտքս կուգա, թե միևնույն
կերպով վեպեր կան նաև Հայաստանի ուրիշ գավառաց մեջ ալ»։ Սրվանձտ., Գրոց Բրոց,
էջ 44. 91։

Մի ժամանակ, դեռ մեր օրերով, Այրարատյան դաշտի գյուղացիները, երբ շաբաթնե-
րով զորեղ հողմահույճերն և հրքնկեց որոտմունքներով ամպրոպները կրկնվում էին, հա-
վատալով ասում էին, թե Մասիսի օձերն ու վիշապները կռվում են Արագածի օձերի հետ,
և դրանից շուտ է եկել եղանակը։ Այս կովի հավատն այնքան մեծ էր, որ մի քառասուն
տարի առաջ նույնիսկ Նրեանում լուր տարածվեց, թե օձերը կռվում են Մլեր ասված
տեղում, և մեծ բազմություն դուրս եկավ իբր այդ կռիվը տեսնելու։

² Ղ. Ալիշան. Հին հավատք, եր. 66։

ղացելոյ. այլ հողմ ինչ է պտուտկեալ: Առասպելական ստութեանն ունկնդնել և հաւատալ մի՛ երբեք յանձն առնուցուս վիշապ զնա անուանողաց»¹:

Շարունակենք թարգմանել:

«Ինչպես հունական Տիփոնը նշանակում է փոթորիկ, ծովային թաթառ (Wasserhose) և ընդհանրապես ամեն մրրիկ, միանգամայն և մի առասպելական վիշապանման էակ է, որ իր հրեղեն շնչով և ամպերի թանձր ծխով լցնում է երկինքը², այդպես և հայկական վիշապը մի առասպելական էակ է, մի հրեշ, որ երևան է գալիս իբրև ծովային թաթառ և փոթորիկ: Իբրև ամպրոպային էակ նա բարձրանում է կամ բարձրացվում է երկինք և իբրև այդպիսին՝ նա կենում է բարձր լեռներում, ուր տրամախաչվում են պտուտահողմերը և, ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ ամպրոպային վիշապը, կապված է երկրի ճեղքերի և լեռների խոռոչների հետ: Իբրև ամպրոպային կամ ամպային էակ՝ նա նույնպես հաճախ փոխում է իր կերպարանքը: Եզնիկի մոտ, օրինակ, նա երևում է մերթ իբրև օձ, մերթ իբրև մարդ, մերթ իբրև ջորի կամ ուղտ, կամ ինչպես երեի ետևից արագ հետապնդող ձիավոր:

«Ապա՝ վիշապի մասին ասվում է, թե նա կալերում հնձի բերքը բառնում է գրաստների վրա ու կրում: Այս միեռնույն պատմությունը շատ ուրիշ ժողովուրդների մեջ պատմվում է քաշվող վիշապի մասին իբրև ամպրոպային ամպի³, կամ փոթորկի անձնավորում տրուի մասին⁴: Հայկական վիշապների մասին միջնադարում ասում էին, թե նրանք կովերի կաթը ծծում են: Այս անում են նաև ռուսական լյեշիները, որոնք անտառի ռզիներ, միաժամանակ և փոթորկի անձնավորում են, այլև տրոլները, հրեղեն վիշապները և ուրիշները⁵: Ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ⁶, հայերի մեջ էլ ամպրոպային վիշապին վերագրվում է վրնասակար շունչ: Այսպես, օրինակ, Եզնիկի մոտ, մի մութ տեղում ասվում է. «Եթե այնպիսի վիշապը վեր բարձրացվի, [այդ կլինի] ոչ թե կարծեցյալ եզներով, այլ որևէ ծածուկ զորությամբ աստուծու հրամանով, որպեսզի նրա շողին [բերանի գուրը, շունչը] չվնասի մարդու կամ անասունի»:

Վիշապի պատկերն ավելի ևս պարզելու համար՝ այստեղ թարգմանելով դնում եմ և հետևյալը:

9. «Վիշապի մասին եղած բոլոր հին զրույցների մեջ ասվում է, թե նա երկրից դեպի երկինք է քաշվում, կամ ինչպես Վահրամ Վարդա-

¹ «Նոր բառգիրք Հ. լեզուի»: Տե՛ս և Ալիշան, Հ. հավատք, էր. 153:

² Schwartz, Urspr. der Myth, էր. 30 և հտն.:

³ Schwartz, Poet. Naturansch, II, էր. 89:

⁴ Mannhardt, Der Baumkultus, էր. 69, 127 և հտն.: Antike Wald—und Feldkulte, էր. 94, Laistner, Das Rätsel der Sphinx II, էր. 275, 281:

⁵ Mannhardt, Cerm. Mythen, էր. 49 և հտն., Antike Wald—und Feldkulte, էր. 103:

⁶ Schwartz, Urspr. der Myth., էր. 30, 51 և հտն. Poet. Naturansch., II, էր. 164:

պեսը (13-րդ դարում) գրում է. «Յորով մարդիկ տեսեալ են, զի վիշապ վերանայր յերկրէ յերկինս»։ Հունական Տիփոնը նույնպես երկրածին է, «ինչպես բոլոր ամպրոպային էակները, զիգանտներն ու բոլոր վիշապազները, որոնք ելնում են երկնքի դեմ, որովհետեւ երկրից, այսինքն հորիզոնի վրա են նրանք վեր բարձրանում, ինչպես մենք դեռ ասում ենք՝ «փոթորիկ է բարձրանում»։ մյուս կողմից՝ նույնպես երևում է, թե նրանք կայծակի մեջ ետ են գալիս, դեպի երկիրը ցած իջնում¹։ Գերմանների մոտ Դոնները [Որոտ։ Մ. Ա.] հետապնդում և հալածում է փոթորկի անձնավորումներին՝ տրոլներին և ուրիշներին², և «Զևսի կոիվը Տիփոնի հետ, գրում է Մանհարդը³, նույն է, ինչ որ նրան համապատասխանող գերմանական զրույցի մեջ Թոռի թշնամությունը տրոլների դեմ, Դոններին՝ Վալդվայքների, հսկաների և ուրիշների դեմ»։ Մյուս կողմից՝ հավատում են, թե ամպրոպի ժամանակ վիշապը հարձակվում է արեգակ աղջկա վրա, բայց ամպրոպային հերոսը ազատում է նրան⁴։

Մենք արդեն տեսել ենք, թե ինչպես «մեծ վիշապը» (հայկական զրույցներով) հալածում է արեգակին։ Հավատում են, թե նա ամպրոպի մեջ շար ոգիների հետ բարձրանում է դեպի երկինք՝ արեգակին կուտալու։ Նրանք հակառակում են արեգակին, ծածկում են նրան, որպեսզի մարդիկ նրա «լույս երեսը» չտեսնեն։ Բայց Գաբրիել հրեշտակը մյուս հրեշտակների հետ միասին կռվում են վիշապի և սատանաների դեմ, զարնում են նրանց հրեղեն սրերով և դուրս քշում սև ամպերից։ «Որոտն որ լավում է ամպերից, այս կովի ձայնն է. փայլակը Գաբրիել հրեշտակի սրի փայլն է, կայծակը՝ նրա հրեղեն նետը, ու ծիածանը՝ աղեղը» (Սրվանձաւ., Գրոց Բրոց, 109. Ազգ. թերթ. II, 220)։

Սույն առասպելը մի ուրիշ ձևով, ինչպես նաև հին զրույցների մեջ, պատմվում է, թե փոթորկի ժամանակ վիշապը վեր է քաշվում։ Հավատում են, ինչպես արդեն հիշվել է, թե թևավոր և հրամազ վիշապը, ինչպես և բոլոր վիշապներն և օձերը անմահ են, եթե նրանց չսպանեն։ Նրանք շարունակ մեծանում են և երբ վիշապը հազար տարեկան է դառնում, աշխարհի համար շատ վտանգավոր է լինում. որովհետեւ նա կարող է երկիրը կուտալ։ Երբ նա ջրի մեջ է լինում, օրինակ, Վանա լճում կամ ուրիշ լճերում, կարող է բոլոր ջուրը խմել։ Բայց հենց այդ ժամանակ հրեշտակները երկնքից իջնում են, կապում են վիշապին և վեր են քաշում ամպրոպի մեջ։ Թուշող ու հրեղեն վիշապը շառաշյունով կռվում է նրանց հետ, որովում է, կրակ շնչում, հաճախ ջուր փչում երկրի վրա։ Բայց հրեշտակները շարունակ վեր են հանում նրան մինչև արե-

¹ Schwartz, Urspr. der Myth. էր. 40.

² Mannhardt, Baumkultus, էր. 149.

³ Mannhardt, Antike Wald—und Feldkulte. էր. 102.

⁴ Schwartz, Indogerm. Volksglauben, էր. 112.

գակի մոտ, որի կրակն այրում մոխիր է դարձնում նրան, և մոխիրը թափվում է երկրի վրա: Հաճախ վիշապի խիստ գալարվող պոչը պոկ է գալիս, ընկնում երկրի վրա, կամ հրեշտակները բաց են թողնում վիշապին և նա երկնքի բարձրությունից ընկնում է մի լեռան վրա, ուր և մանր մանր փշրվում է (Սրվանձաւ., Գրոց Բրոց, 92. Ազգ. թերթ. I, 351): Ասում են թե հաճախ ամպրոպի ժամանակ տեսել են, թե ինչպես ծերացած վիշապը լեռներից կամ լճերից դեպի երկինք է քաշվել, մինչդեռ երկրնա՝ քանդակվում կենդանի վիշապները վայր են եկել, կամ թե ինչպես երկնքում շրջափակված վիշապը ցույց է տվել իր սոսկալի գլուխը, պոչը երկայնել մինչև գետին կամ լիճը: Ամպրոպի ժամանակ հրեղեն շերտերը... համարում են վիշապի հրեղեն մարմինը: Իսկ կայծակը, ասում են Գաբրիել հրեշտակի և մյուս հրեշտակների գավազանը կամ ճիպոտն է, որով նրանք ծեծում են վիշապին: Ծեծվածի գոռոցն է որոտը: Վերջապես՝ վիշապը մանր մանր կտրտվում է, և կտորները ցած են ընկնում ինչպես օձեր, այսինքն յաժ իջնող անձրևի երակներն ըմբռնվում են իբրև օձեր (Հմմտ. Սրվանձաւ., Գրոց Բրոց, 92, Ազգ. թերթ. I, 351): Դա արդեն հին պատմությունն է, Ինդրայի կռիվը Վրտրայի հետ: «Զրուցում են, գրում է Կունը¹, թե Վրտրան, որ բառացի նշանակում է ծածկող, այլև ամպ, լույսը կտրում է երկրից. և ահա Ինդրան Մարութների կամ Հողմերի խմբի հետ ելնում է նրա դեմ կայծակով: Հենց որ նրան խփում, սպանում են, ջրերը լեռներից ցած են թափվում, կամ, ինչպես արտահայտվում է նույնպես, ահիս-ը (որ նշանակում է օձ), որ մինչ այդ իր ապաստանը լեռների վրա էր գտել, լեռներից ցած է կործանվում, և այդ ժամանակ արեգակը նորից բարձրանում է երկնքում»:

«Գաբրիել հրեշտակը հրեշտակների խմբի հետ, անշուշտ, քրիստոնեությունից ժամանակ են անցել ամպրոպային աստուծու և իր հետևորդների տեղ: Քրիստոնեությունից ժամանակ հայերի մեջ, ինչպես հաճախ և ուրիշների մեջ, Եղիան էլ փոխանակել է Որոտի աստուծուն: Նա նույնպես անձրև տվող է... Այս զրույցի մի ուրիշ բացատրության մեջ արդեն ամպային հրեշն է հանդես գալիս իբրև Եղիայի հակառակորդ»:

Կարծում եմ, որ բերված հատվածներով արդեն բավարար չափով պարզված է ըստ հայկական առասպելների ու հավատալիքների հայկական վիշապ դեմոնի պատկերը: Դա մի օդերևութային—մետեորիկ դեմոն է, որ նույնացվում է փոթորկի—պտուտահողմի, թաթառի և ամպրոպային ամպի հետ, ինչպես և շատ ուրիշ ժողովուրդների առասպելների մեջ է: Միջին դարերում, ինչպես շատ հին աստվածների և ոգիների, նույնպես և վիշապ դեմոնի տեղ, մեկնաբանների ազդեցության հետևանքով, անցել է սատանան, «փոթորկի մեջ իշխող սատանայի պատկերացումը դեռ մնում է պտուտահողմի հետ կապված» թե հայերի և թե շատ ուրիշ ժողովուրդների մեջ²: Մեր ժողովուրդն այժմ ևս թա-

¹ „Zeitschrift für deutsches Alterthum“, V Band, Leipzig, 1845, էր. 485.

² Schwartz, Ursprung der Mythologie, էր. 30:

թառը, հին «վիշապ հանելը», «վիշապը» կոչում է ոչ միայն «վիշապ», «վիշապ քամի», այլ սովորաբար «սատանի քամի» կամ «քաջքաքամի», մանավանդ երբ դա փոքր ձևով է առաջ գալիս: Որոշ տեղերում դա կոչվում է նաև «բորորպան», որի տակ հասկանում են նույնպես ոչ միայն ֆիզիկական երևույթը, այլև «ներա մեջ նստած» ինչ որ մի էակ: Վիշապի մասին հետո էլ առիթ կունենանք խոսելու:

Դառնանք այժմ Բ. Պիոտրովսկու գրքույկին և թե ինչով են հաստատում «վիշապներ» կոչված արձանների վերաբերելը վիշապ դեմոնին:

Բայց նախ մի երկու խոսք մեթոդի մասին.

10. Բանասերը, ինչպես և ամեն իսկական գիտական աշխատող, միայն մեկ մեթոդ ունի, այն է՝ նա բազմակողմանի կերպով ճիշտ դիտում է օբյեկտիվ իրականությունը և դրանից հանում է իր հասկացությունը, կամ, ինչպես փիլիսոփայորեն ասում են, մտածությունը անդրապատկերում է օբյեկտիվ իրականությունը: Սովորական լեզվով ասում ենք, թե հետազոտողն, ուղիղ հետևություն հասնելու համար, պետք է բազմակողմանի ուղղատեսություն ունենա իր դիտած առարկայի նրկատմամբ, և իր հետազոտության ժամանակ լինի ուղղամիտ և ուղղադատ:

Յավոք, այդ միակ ճիշտ մեթոդը չեն գործադրել և Սմիռնովը և Բ. Պիոտրովսկին: Այլ նրանք բանեցրել են մի մեթոդ, որ Ֆ. էնգելսն² անվանում է „die alte beliebte ideologische, sonst auch aprioristisch genannte Methode“ — «հին սիրված իդեոլոգիական, այլապես նաև ապրիորիստական ասված մեթոդը»: Այս մեթոդով ոչ թե «գաղափարը, իմացությունն է հետևում առարկային, այլ առարկան է հետևում գաղափարին»: «Առարկայի հատկություններն առարկայից իրենից չեն իմանում», այլ նախ կազմում են իրենց համար մի գաղափար—մի իմացություն առարկայի մասին, և ապա օբյեկտիվ իրականությունը ըմբռնում են ըստ իրենց առաջուց կազմած գաղափարի:

Այսպես՝ Սմիռնովն ու Բ. Պիոտրովսկին առաջուց «վիշապներ» կոչված արձանների մասին կազմել են այն գաղափարը, թե դրանք վիշապ դեմոնի արձաններ են, և ահա նրանք օբյեկտիվ իրականությունը, տվյալ դեպքում հայկական ֆոլկլորը և հավատալիքները, այնպես են առնում կամ բացատրում, որ վիշապ դեմոնը և աստվածություն լինի, այն էլ ջրի հովանավոր, որ նա բարի լինի, ձկնակերպ լինի, և այլն: Մենք արդեն տեսանք, թե Սմիռնովն ինչպես ոչ ուղղատեսությամբ է վարվում վիշապ դեմոնի մասին Եզնիկ Կողբացու հաղորդումների, ինչպես և իմ գրածների նկատմամբ:

Հիմա անցնենք Բ. Պիոտրովսկու գրածներին, ինչպես և Յա. Սմիռնովի ուրիշ ասածներին:

1 Մ. Արեղյան, Հայ ժող. առասպելները, եր. 155, հտն., 373:

2 Ֆ. էնգելս, Անտի-Դյուրինգ, 1932, եր. 123. Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, 1936, стр. 67, Herrn Eugen Dührings Umwälzungen der Wissenschaft, 1886, стр. 74:

11. Բ. Պիոտրովսկին իր աշխատության երկրորդ մասի մեջ ձգտում է ապացուցել, թե առասպելական վիշապը եղել է «Պտղաբերության և ջրի աստվածություն»։ Նրա տեղեկությունները, սակայն, բնավ համոզիչ չեն։ Տեսնենք այդ մի առ մի։

Օգտվելով Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի աշխատություններից՝ նա (եր. 19) գրում է. «Հեքիաթների մեջ վիշապները սովորաբար հանդես են գալիս իբրև հրեշներ, որոնց հետ կռվում են հերոսները։ Վիշապներն ունեն դրակոնի, երբեմն վիթխարի օձի կերպարանք, ինչպես օրինակ, վրացական «գվել-վիշապը», այսինքն «օձ վիշապը»։ Նրանք հաճախ երևան են գալիս իբրև կատաղի պահապաններ աղբյուրների, անհամար հարստություններով լի քարայրերի, ինչպես և իբրև պահակներ առևանգված և արգելարաններում բանտարկված գեղեցկուհիների։ Բայց այս վրույցների ու հեքիաթների մեջ երևում է հաճախ և վիշապի կերպար իբրև պտղաբերության և ջրի աստվածություն»։ (Բոլոր ընդգծումներն իմն են—Մ. Ա.)։

Վիշապների, մեզնում ավելի՝ դևերի այդ պատկերն ըստ մեր հեքիաթների՝ ընդհանրապես ճիշտ է գծված։ Վիշապներն այդ նկարագրով չար են—հրեշ, վիշապ օձ, առևանգող, կատաղի պահապան աղբյուրների։ Բայց ինչ որ բերված է Բ. Պիոտրովսկու կողմից, այդ ամենից բնավ չի երևում հայկական «վիշապի կերպարն իբրև պտղաբերության և ջրի աստվածություն»։ Հետո էլ այդ չի հիմնավորվում։ Իսկ մենք պարտական չենք նրա այդ լոկ խոսքին հավատալու։ Եվ զարմանալի է, թե ինչպես հեղինակը չի նկատում, որ այդ ամենակարևոր հետևությունը լոկ խոսքով է ասում։

Մի անգամ որ չկա հիմնականը—վիշապն իբրև «պտղաբերության ու ջրի աստվածություն», ապա իմ թեմայի տեսակետով, այլևս արժեք չունին Բ. Պիոտրովսկու մյուս բոլոր ասածները։ Բայց և այնպես տեսնենք այդ ևս՝ իմանալու համար, թե ինչպես են վարվում և դատում գիտական շարադրությունների մեջ։

12. Հեղինակն անմիջապես (եր. 19) շարունակում է. «Պատահաբար չէ, որ քարոզիչ Եզնիկին հարկ է եղել՝ հերքելու ժողովրդական պատկերացումները վիշապների մասին. «Եւ ոչ վիշապք զտոհմականս արդեանց կրեն, և ոչ դրաստ գոյ նոցա՝ եթէ զարդինս ի կալոյ ուրեք կրիցեն, և ի գուր է կալ կալն ասել ումեք ի կալս և ոչ առ ա՛ռ»։ (Թարգմանությունը բերված է վերևում, հատված 7, II)։

Բ. Պիոտրովսկին բերելով Եզնիկից այս հատվածը ուսերեն լեզվով, իսկույն եզրակացնում է. «Այս ցիտատի մեջ վկայված են այն զոհաբերությունները, որ վիշապներին անում էին կալում ցորեն ծածելիս, զոհաբերություններ, որ հասկացվում էին իբրև միջոց գուլթը շարժելու վիշապների, որոնք «ծծում հանում են» (высасываюТ) արտերի պտղա-

բերութիւնը»։ Իսկ ըստ Յա. Սմիռնոպի (եր. 60)՝ իբր Եզնիկի գրքից իմացվում է, «որ եթե բարի կամքով մի քանի հատիկներ չձգեն նրանց [վիշապներին], նրանք կարող են ոչ քիչ վնաս բերել հողագործին և նրա անասունին»։ — Ուրեմն «պտղաբերութեան աստվածութիւն» վիշապին իբր ըստ Եզնիկի զոհաբերութիւն էլ են անելիս եղել։

Դրան էլ պարտական չենք հավատալու։

Մինչ «պտղաբերութեան և ջրի աստվածութիւնը» վիշապների համար լոկ խոսքով է ասված, այս երկրորդը, իբր ըստ Եզնիկի «զոհաբերութիւնը», արդյունք է Եզնիկի գրածի սխալ թարգմանութեան և աղճատման ու հայ ժողովրդական հավատքին անծանոթ լինելուն։ Ի՞նչ է այդ սխալն ու աղճատումը։

Եզնիկը հերքման մեջ ասում է. «Վիշապները բերքը չեն կրում, ոչ էլ նրանք գրաստ ունեն, որ բերքը կալից կրեն որևէ տեղ. ուստի զուր է, որ կալերում կա՛լ, կա՛լ (= բռնի՛ր, բռնի՛ր) են ասում և ոչ՝ ա՛ռ, ա՛ռ»։ Այս հատվածի վերջին մասը թարգմանված է այսպես. Напрасно некоторые говорят на глумне: прими, прими, или: возьми, возьми.— Զուր է, որ ոմանք կալում ասում են՝ ընդունի՛ր, ընդունի՛ր կամ՝ ա՛ռ, ա՛ռ։ Նախ՝ «կա՛լ, կա՛լ» — «բռնի՛ր, բռնի՛ր» բառերը սխալ թարգմանած է прими, прими — «ընդունի՛ր, ընդունի՛ր», գրաբարում՝ «ընկալ»։ Ապա՝ կատարված է մի աղճատում. բնագրի «և ոչ» բառերը դարձրած է или — «կամ»։ Եվ այսպիսի քմահաճո փոփոխութիւններով դուրս են բերել, թե վիշապին բան են տալիս և ասում են, որ նա ընդունի։ Ուրեմն և «զոհաբերութիւն»։

Ի՞նչ է եղել այդ հավատալիքը։ Մի 30—40 տարի առաջ (գուցե և մինչև օրս) կային գյուղացիներ, որոնք ցորենի խուրձերը կալերում, հաճախ և խոտի խուրձերը կտուրներին, դեզ դնելիս, և ցորենը կալում մաղելիս, խուրձը կամ ցորենի հատիկները մեկ ուրիշին տալու ժամանակ զգուշանում էին՝ իրենց աշխատակիցներին ասել «առ», այլ ասում էին «կալ»։ Եվ այսպես նույնիսկ այն բարբառների մարդիկը, որոնք սովորաբար չէին գործածում «կալ» (= բռնի՛ր) բառը։ Այդպես վարվողները բացատրում էին, թե շարունքը կանգնած է լինում խուրձը կամ ցորենն ուրիշին տվողի կշտին. եթե «ա՛ռ» ասենք, կկարծի, թե իրեն ենք ասում, կառնի, կտանի։ Իսկ երբ «կա՛լ, կա՛լ» ասենք, կկարծի, թե իրեն համար ենք ասում՝ «բռնի՛ր, բռնի՛ր», կվախենա, կթողնի, կփախչի։ — Ուրեմն «կա՛լ, կա՛լ» և «ա՛ռ, ա՛ռ» ասում էին ոչ թե խոսքն ուղղելով վիշապին, այլ կալում աշխատակիցները՝ միմյանց։ «Կա՛լ, կա՛լ» ասելը ոչ թե «զոհաբերութիւն» էր, այլ վիշապից պաշտպանվելու մի միջոց, ինչպես գերմանական միթոլոգիայի մեջ ասում են՝ մի abwehr, որով բռնում, փախցնում էին վնասատու վիշապին։ Տե՛ս և Ալիշանի «Հին հավատք», եր. 171. «Մեծ վնաս կ'ըներ [վիշապը], արտորեից բերքը և հունձը հափշտակելով... Վախկոտ մշակք այլ զանոնք փախցնելու համար՝ կա՛լ, կա՛լ պոռային»։ Ուրեմն Ալիշանը դարձյալ շատ ճիշտ հասկացել է Եզնիկի գրածը։

13. Վիշապն իր արարքներով ներկայանում է իբրև վնասատու, չար դեմոն, մի հրեշ: Բայց, մտածում են, որպեսզի Գեղամա լեռների «Վիշապներ» կոչված արձանները նրան վերաբերին, հարկավոր էր, որ այդ դեմոնը ոչ միայն «ջրի աստվածություն» լիներ, և նրան «զոհաբերություն» անելիս լինեին, այլև որ այդ «հրեշը» բարի լիներ: Ուստի Բ. Պիոտրովսկին գրում է, որ «վիշապը հանդես է գալիս իբրև չար էակ», այդ «կարելի է և հակասում է նրա սկզբնական կերպարին» (եր. 27):

Հիմա հարց. ի՞նչպես է եղել, որ սկզբնապես «բարին» չարացել է, չար է դուրս գալիս և հին և նոր հավատալիքների մեջ: Բացատրությունը պատրաստի և շատ հեշտ է Բ. Պիոտրովսկու համար (եր. 19): «Պաշտոնաբերության հին աստվածների, վիշապների դառնալը չար հրեշներ [նկատեցե՛ք, որ վիշապներն արդեն «պաշտոնաբերության աստվածներ» են: Մ. Ա.], դա վիճակն է շատ հեթանոսական աստվածությունների, որոնք շարունակում են ապրել և քրիստոնեական միջավայրում, այն հեթանոսական աստվածությունների, որոնց հետ պետք է կռվեր քրիստոնեությունը»:

Մեղքը քրիստոնեության վրա ձգելուց առաջ՝ պետք էր ցույց տալ, որ քրիստոնեությունից առաջ վիշապները բարի են եղել: Բայց ինչ որ նա գրում է վիշապի մասին, դրանից բնավ չի երևում վիշապ դեմոնի բարությունը: Տեսնենք այդ:

14. Նա հիշում է, որ Վահագն աստվածը հաղթում է վիշապներին, և դա, ըստ Բ. Պիոտրովսկու (եր. 24) է «բարու հաղթություն չարի վրա, լույսի հաղթություն խավարի վրա և արեգական աստուծու հաղթություն սանդարամետի դեմոնի վրա»... Եվ այսպես՝ այդ կարծեցյալ «բարի աստվածը», վիշապը, ըստ Բ. Պիոտրովսկու, չար դեմոն է, խավար, սանդարամետի դեմոն, այն էլ վիշապաբաղ Վահագնի մի հին առասպելի մեջ:

Մի՛ գուցե Բ. Պիոտրովսկին կարծում է, թե Վահագնի առասպելի մեջ վիշապները քրիստոնեության ազդեցությամբ վերածվել են չար ոգիների: Այդ դեպքում, նրան պիտի հիշեցնեմ, որ քրիստոնեությունից շատ դարեր առաջ հնդկական Ռիգվեդայի մեջ Ինդրա Վերեթրազնա աստվածը կռվում է չար ոգիների դեմ, որոնք փշացնում են բնությունը, չեն թողնում, որ անձրև գա: Նա «ծնվելուն պես բոցերի միջից վազում է իր ամենաշար թշնամու—Վրտրայի վրա (ամպ, ամպի անձնավորում, որ հաճախ ներկայանում է իբրև վիշապ) և կռվելով հաղթում ու սպանում նրան»: Եվ այդ վիշապ հրեշը ոչ թե «աղբյուրների պահապան» բարի աստված է, այլ, ընդհակառակն, նա նստում երկնային ջրերի վրա և փակած է պահում այդ ջրերը. երկնային ծովի առաջը կտրում է, որ անձրև չգա: «Վրտրա նշանակում է նաև «արգելք», «բռնել ծածկելը»—անձրևի և պաշտոնաբերության արգելք, հատկապես երաշտի ժամանակ. Հաճախ նա կոչվում է իր մականունով Ահի—օձ»: Ամպրոպային Ինդրան նրան սպանելով՝ անձրև է բերում:

«Այս հզոր ինդրան դուրս քշեց ջրերի ալեծուփ հոսանքը, վիշապասպանը մոտ վարեց ծովը, տեսանելի դարձրեց արեգակը, գտավ արջառը. մի գիշերվա մեջ կատարեց նա օրերի գործը»¹։

Ինդրայի «հատուկ բնական արարքն այն է, որ նա հաղթահարում է երաշտի դեմոնին», ինչպիսին հանդիսանում է Վրտրան, նա «անձրևի աստված» է և տալիս է անձրև ու արեգակ։

Ինդրայի համապատասխան հայկական աստվածն է Վահագն, որ, ինչպես ինդրան է, երկնքի ու երկրի որդի, ծովածին, հրամազ, բոցամորուս, արեգակնաշյա, խարտյաշ մի պատանյակ։ Մեր այս աստուծու անունն անգամ նույնն է, ինչ որ ինդրայի մակդիրը՝ «Վերեթրագնա», որ նշանակում է «վրտրասպան»։ Այդպես Վերեթրագնա կոչվել է և իրանական մի աստված, որ և իրանացիներից անցել է հայերին և հնչափոխությամբ դարձել է «Վահագն»։ Հնումն, հարկավ, դեռ կենդանի է եղել այդ աստուծու անվան նշանակությունը, որ հայերեն թարգմանել են «վիշապաքաղ», որ քառացի նշանակում է «վիշապ հանող», «վիշապ վեր քաղող», «վերացնող»։ Այս մակդիրը ցույց է տալիս, որ Վիշապաքաղ Վահագն աստուծու կոիվը վիշապների դեմ մտածվել է ըստ հայկական ժողովրդական հավատալիքների իբրև «վիշապ հանել»։ «Վիշապ հանողը», «վիշապ վեր քաղողը», «վիշապը վեր օդը քարշողը» եղել է, ուրեմն, Վահագն աստվածը։ «Պարսից Վերեթրագնան իբրև ամպրոպային աստված, ինչպես տեսանք, ներկայանում է բազմազան կերպարանքներով—իբրև գեղեցիկ, փայլուն պատանյակ, իբրև ցուլ և այլն։ Նույնպես Տիշտրիան, իրանական ամպրոպային աստվածը, երևում է գեղեցիկ պատանյակի, արջառի—«սպիտակ ոսկեղջյուր եզան»² և ձիու կերպարանքով։ Ինդրան ևս հաճախ երևում է իբրև ցուլ։ Ցուլի կոիվը վիշապի հետ կա և գերմանական առասպելաբանության մեջ։ Նույնը եղել է և հայկական առասպելներով։ Հիշենք Եղնիկի հերքումը. «Եթե այնպիսի վիշապը վեր քարձրացվի (վերացվի), այդ կլինի ոչ թե կարծեցյալ եղներով... Կնշանակի՝ վիշապ վերացնողը մտածվել է մեզանում ևս իբրև եզ, ցուլ»³։

Հիմա, ինչպես Վերեթրագնա ինդրայի հակառակորդը, Ահի, այսինքն՝ օձ, վիշապ Վրտրան չար է և երկնային ջրերը խափանող և այդպես ոչ թե քրիստոնեության ազդեցությամբ, նույնպես և ինդրայի համապատասխան Վիշապաքաղ Վահագնի հակառակորդ վիշապները եղել են չար, ճիշտ ինչպես չար են և մեր հեքիաթների մեջ «աղբյուրների կատաղի պահապան», ջրարգել վիշապները։ Այսպես և մեր ժողո-

¹ „Der Rigweda“, Übers, v. Ludwig, II, 492, 2.

² „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, von P. D. Chantepie de la Saussaye, Tübingen, 1905, II, եր. 185։

³ Վահագնի մասին տեսնել Մ. Աբեղյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները», Վաղարշապատ, 1901, եր. 96—175։ Այս ուսումնասիրության մեջ Վահագն բացատրված է իբրև ամպրոպային աստվածություն։ Այստեղ և աղբյուրները։

վերջական վեպի մեջ չար է կանաչ քաղաքի վիշապը, որ աղբյուրի ջուրը կտրում և չի թողնում, որ ջուր գա քաղաքը: Ինքն իսկ Բ. Պիոտրովսկին հիշելով այս վերջին առասպելը՝ գրում է (եր. 21), թե այդ «վիշապը հանդես է գալիս իբրև լեռներում ապրող մի հրեշ, որի կամքից է կախված քաղաքի ջրի մատակարարումը»: Ուրիշ տեղ (եր. 23) այս միևնույն վիշապի համար նա գրում է, թե «երևան է գալիս իբրև շար դեմոն, որին սպանում է Սանասարը»: Այս շար դեմոն վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե Ինդրայի հակառակորդ վիշապը, որ արգելում է երկնային ջրերի հոսանքը դեպի երկիրը:

Ի՞նչն է կազմում մեր Վեպի մեջ մնացած այս հետաքրքիր առասպելի հիմքը բնության օգերևույթից և մարդկային հասարակական կյանքից:—Աղբյուրի ջուրը ջրագուրկ լեռնային վայրերում անհրաժեշտ պահանջ է: Երկրի ուժեղները ոչ միայն մեր օրերում, այլև ամենահին դարերից, բնությամբ տիրել են այդպիսի ջրերին և առանց զոհաբերության չեն թողել, որ տուրիշներն օգտվեն դրանցից: Ահա այդ վիշապի նախատիպը, որ չի կարող բարի լինել: Դրա անդրապատկերումն է և առասպելական աշխարհի երկնային աղբյուրի ու ծովի առաջը կտրող օգերևութային վիշապը: Երաշտի ժամանակ երևակայել են, թե երկնքում վիշապը կտրում է երկնային ջրերի, անձրևի առաջը, մինչև որ մարդկանց բարեկամ ամպրոպային բարի աստվածը հաղթում է այդ շար դեմոնին և մարդկանց ուղարկում է անձրև:

Այսպես ուրեմն, ջրի հովանավոր պաշտպանը ոչ թե ջրաբեկ վիշապն է, այլ վիշապասպան աստվածը կամ հերոսը, մեր առասպելներով, Վահագն Վիշապաքաղ և Սանասարը ծովածին: Եվ այդ «կատաղի վիշապը» չի հանդիսանում այն, ինչ Բ. Պիոտրովսկին (եր. 30) ընկ խոսքով անվանում է՝ «հայկական վիշապի, աղբյուրների պահապանի կերպար»: Դա ջրախափան շար վիշապի կերպարն է:

Մեր ժողովրդական Վեպի մեջ մի երկրորդ վիշապ էլ կա, Պղնձի քաղաքի վիշապը ծովի մեջ: Ծովային Սանասարը մտնելով ծովի տակ, նրա բերանից հանում է թանկագին աղը, «ալն ու արեգակն աղջկա» սիմվոլը, որով և ազատում է Դեղձուն-Մամ աղջկան հմայքից, վիշապ քամի բարձրացնելով և անձրև բերելով քաղաքը: Դա ամպրոպային կոիվն է վիշապի դեմ՝ մի ուրիշ պատկերով և քիչ մթնացած: Այդ մասին ես ուրիշ տեղ մանրամասն գրել եմ¹: Այս վիշապն էլ հիշում է Բ. Պիոտրովսկին (եր. 22), «վիշապ քամին», որ է փոթորիկը, «վիշապ հաներն» սխալ թարգմանելով «վիշապի քամի»: Այս վիշապն էլ ըստ Բ. Պիոտրովսկու շար է: Նա գրում է. «Այստեղ էլ վիշապը հանդես է գալիս իբրև մի հրեշ, ջրի հետ կապված, իբրև ջրային տարերքի անձնավորում»:

15. «Հայկական լեզենդանների ու զրույցների մեջ վիշապները,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին (եր. 24 հտն.), հաճախ խառնվում են և ուրիշ

¹ «Հայ ժողովրդական վեպը», Թիֆլիս, 1908, եր. 167—169:

չար ոգիների հետ, մասնավորապես քաջերի հետ (с каджами): Այսպես՝ Մովսեսը հորենացին գրում է, թե վիշապներ են ապրում «ազատ Մասիսի», այսինքն՝ Արարատի վրա. բայց նրա «Հայոց պատմության» մեջ մի ուրիշ տեղ Մասիսը բնակավայր է քաջերի, որոնց անունը, ի դեպ ասել, նույնն է Աթղահակ անվան առաջին մասի հետ, այսինքն՝ «Աթղ» կամ «Աղթ» (АЖД или АДЖ)...

Նախ՝ կարծես, Բ. Պիոտրովսկին այնպես գիտե, թե թույլատրված չի եղել, որ միևնույն լեռան վրա և վիշապներ ապրեն և քաջքեր:

Ապա՝ այդ ի՞նչ ստուգաբանություն է և ինչի՞ համար:

Որովհետև նա ասում է, թե վիշապները «խառնվում են» քաջքերի հետ, ուստի նրան հարկավոր է, որ «քաջ(ք)» անունն ևս նույնանա «վիշապ» անվան հետ: Բայց ի՞նչպես:— Նա գիտե, որ հայերենում «աթղահակ» անունը նշանակում է «վիշապ»: Եվ ահա՛ նա այդ նույնացման համար առնում է «աթղահակ» (=վիշապ) անունը, այն էլ այդ անվան սկզբի մասը՝ «աթղ» (АЖД): Հետո՝ որովհետև հայերենի «ջ» տառը ուսերենում գրում են ДЖ (=դժ), նա «աթղ» (АЖД) մասի բաղաձայնները շուռ է տալիս, դարձնում «աղթ» (АДЖ)=«աջ»: Այնուհետև նա «քաջ» բառի սկզբի «ք» տառը լռելյայն դուրս է ձգում, որ մնա «աջ»=АДЖ: Ապա ուրեմն, եզրակացնում է նա,— քաջ=աջ=աղթ=աթղ=աթղ(ահակ)=վիշապ:

Բ. Պիոտրովսկին «Բյուրասպ» Աթղահակի մասին խոսելիս՝ սխալվում է, թե «բուրովին անկասկած է, որ Բյուրասպը դա Զոհակն է, որ նկարագրել է պարսիկ բանաստեղծ Ֆիրդուսին, որ և ավելի վաղ իրանական բնագիրներում կոչվում է Աթղահակ, այսինքն դրակոն»:

Եթե Բ. Պիոտրովսկին նայեր միայն Հյուբշմանի «Հայերենի բերականությունը» (եր. 32), կիմանար, որ Աթղահակ անունը պարսկերենից է անցել հայերին, որ դա կազմված է երկու բառից՝ Աթի Դահակա=Վիշապ Դահակ (աթի=օձ, իժ, վիշապ), որ Դահակ անունն է արաբական ձևով դարձել Զահակ, Զոհակ: Ապա դարձյալ՝ նա կիմանար, որ «Բյուրասպ» անունը ոչ թե «Զոհակ» անունն է, ոչ էլ Աթղահակ, այլ մի ուրիշ բառ է. «Բյուրասպ» նշանակում է «բյուրածի», բյուր ձի ունեցող: Դա Աթի Դահակայի մակդիրն է: Ուրեմն «Բյուրասպ Աթի Դահակա»=բյուրածի Օձ Դահակ: Եվ վերջապես՝ նա այն էլ կիմանար, որ նոր պարսկերենում է Աթղահակ անունը «աթղահա» ձևով ստացել «վիշապ» նշանակությունը, ինչպես և հայերենում, ըստ հորենացու, Աթղահակ անունը նշանակում է Վիշապ:

Արդյոք բարի՞ վիշապ է Աթղահակը:— Բ. Պիոտրովսկուն ծանոթ է Աթղահակի և Հրուդենի առասպելին ըստ Մ. հորենացու: Ուրեմն նա գիտե, որ այդ վիշապն էլ չար է: Եվ նա չար է ոչ թե քրիստոնեության ազդեցությամբ, այլ Ավեստայի մեջ: Աթի Դահակը, որին չար ոգին ստեղծել է մարդկային ազգը ոչնչացնելու համար, երեք-գլխանի մի վիշապ է, երեք բերանով և վեց աչքով: Դիցազն Ֆրեդունը (ըստ Մ. հորենացու)

նացու՝ Հրուդեն) հաղթում է այդ շարին Կավե դարբնի օգնությամբ և շղթայում Դմավենդ սարի վրա: Նրա արյունը կաթկթում է գետին: Երբ նա ցնցվում է, երկրաշարժ է լինում: Աժդահակն այսպես պիտի մնա մինչև աշխարհի վերջը, երբ պիտի արձակվի և կես օրվա մեջ շատ շատ շարիք պիտի գործի աշխարհում: Աժի Դահակա նույնն է, ինչ որ վեղա-յական Ահիս Դասակա ամպրոպային օձը, վիշապը: Նրան հաղթողն ու կապող Ֆրեդունը, հին ձևով Թրայետաոնա, նույնն է, ինչ որ հնդկական Տրիտա առավածը, որ Ինդրայի օգնականներից մեկն է վիշապների դեմ կռվի մեջ:

Բայց շարունակենք:

Էլ ինչո՞ւ է Բ. Պիտրովսկին ապացուցում, թե վիշապները «խառնվում են» քաջքերի հետ:—Նա դրա համար մեջ է բերում Արտավազդի բռնվել ու կապվելը քաջքերից Մասիսում, ապա Վարդանի հաղորդածը, թե «քաջքերն ու վիշապները կապած պահում են... հայոց թագավոր Արտավազդին Մասիսում», և թե «ըստ Եզնիկի՝ Արտավազդին բռնող կապողները վիշապներ են»: Հետո բերում է նույն իսկ Շիրարի զրույցը և վերջը, գնում հասնում է վրացական և հյուսիս-օսական Ամիրանի զրույցին: Այդ ամենը, այդ արտազբոսանքը, հարկավ, ոչ մի կապ չունի «Վիշապներ» կոչված ձկնակերպ արձանների հետ. այն էլ չի ապացուցում, թե վիշապները «խառնվում են» քաջքերի հետ: Բայց տեսնենք:

Քաջքերն ու վիշապները ոչ թե «խառնվում են», այլ միևնույն օդերևույթից ծագած լինելով՝ մի քանի նման գծեր ունեն. բայց և այնպես այդ երկուսը բնության տարբեր դեմոններ են: Վիշապներն էապես կենդանակերպ դեմոններ են: Քաջքերը մարդակերպ են և նայելով իրենց օդային բնությանը՝ մերթ տգեղ են, վնասակար ու շար, փսկապես շարաճի, ուստի կոչվում են նաև՝ շարֆ, շարունֆ. մերթ գեղեցիկ են, օդատակար ու բարի, ուստի կոչվում են նաև՝ մեզանե լավեր, մեզնե աղեկներ, աղեկ մանուկ: Նրանց անունը հենց՝ Բաջ՝ հին հայերենում նշանակում է՝ լավ, աղեկ: Քաջքերն իրենց բնավորությամբ և առասպելներով նույնանում են գերման էլբերի և հնդկական ոբհունների հետ²:

Ապա՝ պետք է իմանալ փակված Արտավազդի բնավորության երկրությունը: Ըստ Եզնիկի նա բարի է, դիցազն է, թագավորազն. հայերը սպասում են, որ նա մի օր ելնի և տիրի աշխարհին: Ուստի և նրան կապած պահողները շար վիշապներ են: Ըստ Մ. Խորենացու այդ կապված Արտավազդն ինքը դե կամ վիշապ է: Վիպասանները հավա-

1 Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, եր. 361: Այստեղ կարելի է գտնել և այս առասպելի պատումները հայերի և ուրիշների մեջ և Արտավազդի մասին: Տե՛ս նաև P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1905, II հատոր, եր. 180, 181 հտն.:

2 Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները Մ. Խորենացու «Հայոց Պատմության» մեջ, եր. 368—376:

տացել են, թէ «վիշապապոնք գողացան զմանուկն Արտավազդ և դեւ փոխանակ եղին»։ Ուրեմն Արտավազդն Արտաշես թագավորի որդին չէ։ Հին և մինչև մեր օրերը հարատեղ հավատալիքով շար ոգիները գողանում տանում են մալղկանց երեխաներին և տեղը դնում են իրենց երեխաներին։ Արտավազդն, ուրեմն, վիշապազն է, վիշապ է։ Ուստի և այդ վիշապ Արտավազդին կապողները քաջքերն են։ Իսկ քաջքերն, ինչպես ասացի, համապատասխան են հնդկական ուրհուների, որոնք գործակցում են Ինդրային, երբ սա կապում է վիշապին։ Կնշանակի՝ Արտավազդի առասպելի մեջ, նայելով դրա վարիանտներին, մնում են երկու շատ հին առասպելներ, մեկը՝ բարի ոգու կապվելը շարերից—վիշապներից, մյուսը՝ շար ոգու կապվելը բարիներից։ Ահա թե ինչից է առաջանում, որ Արտավազդին կապողները մի տեղ, Խորենացու մեջ, քաջքերն են, մի ուրիշ տեղ, Եզնիկի մեջ, վիշապները։ Այդ հին առասպելի մեջ էլ, ուրեմն, վիշապները շար են, և այդպես են ոչ թե այն պատճառով, որ «խառնվում են և ուրիշ շար ոգիների հետ», ինչպես գրում է Բ. Պիոտրովսկին։

16. Էլ ինչո՞վ է Բ. Պիոտրովսկին ապացուցում, թե վիշապները քրիստոնեության ազդեցությամբ են շար դարձել։ Նա (եր. 19 հտն.) գրում է, թե քրիստոնեության «Այդ կոիվը [հեթանոսության դեմ] անհրաժեշտ է եղել դարձյալ և նրանով («դարձյալ և») իբր առաջ մեկ հիմք բերել է։ Մ. Ա.), որ քրիստոնեական պաշտամունքի տեղերից շատերն առաջ եղել են վայրեր հեթանոսական պաշտամունքի, որ շատ երկար չի մեռել՝ շարունակելով ապրել մի փոքր փոփոխված ձևով։ Այդ տեղերից շատերը կապված են օձերի ու վիշապների հետ... Այսպես՝ Մուղնին, Մոգե վիշապի պաշտամունքի հին տեղը, դարձրած է վիշապամարտ Սուրբ Գևորգի վանք»։— Այս մասին քիչ հետո. նախ հետևյալները։

1. Կիրակոս Գանձակեցին պատմում է (ես բերում եմ բնագիրը), թե Հովհան Օձնեցին «շինէ եկեղեցի մեծ ի գիւղն իւր օձուն... և իւր ընտրեալ տեղի բնակութեան սակաւ մի ի բացեայ ի գիւղէն՝ անդ դադարէր։ Եւ եղև օր մի՝ զի յաղօթս էր սուրբն՝ երկու վիշապք ահագինք յարձակեցան ի տեղին, ուր կայանքն առաքինւոյն. և տեսեալ պաշտօնէին նորա՝ զարհուրեցաւ, աղաղակեաց ոռ սուրբն օգնել։ Եւ սուրբն կնքեաց ընդդէմ նոցա, և առ ժամայն քարացան, և են մինչև ցայսօր. և ջուր բղխեաց ի պորտոյ վիշապին և բժշկութիւն է ամենայն օձահարի»¹։

Շատ պարզ է, որ այս գրույցը հորինված է Հովհան Օձնեցուն փառավորելու համար։ Վիշապները, մեծ օձերն, այդտեղ մեջ են եկել Օձուն գյուղի անվան հետ կապված։ Բ. Պիոտրովսկին հիշում է այս գրույցը, Գրրակոս Գանձակեցուն դնելով 6-րդ դարում, փոխանակ 13-րդ դարի,

¹ «Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ», Թիֆլիս, 1909, եր. 66։

և իբր թե տաճարն է Օձուն կոչվել. «Օձ տերմինը պահվել է նաև Օձուն տաճարի (արդի Ուղունլար գյուղում) անվան մեջ», գրում է նա: Նա տաճար է դնում, որովհետև նրան հարկավոր է «քրիստոնեական պաշտամունքի տեղ», որ առաջ «կապված է եղել օձերի ու վիշապների պաշտամունքի հետ»: Պետք էր դիմել իսկական աղբյուրին և այդպիսի ինքնահնար բաներ չասել գիտական ահադեմիայի հայկական ֆիլիալի հրատարակած գրքույկի մեջ:

2. Դարձյալ՝ թե Տարոնի Օձ, Վիշապ անունով քաղաքները եղել են օձերի պաշտամունքի տեղ և «միաժամանակ հայտնի են եղել և իբրև քրիստոնեական պաշտամունքի վայր», ինչպես գրում է Բ. Պիոտրովսկին, — այդ կասկածելի նորութուն է: Պետք էր այդ նորության աղբյուրը հայտնել: Օձ, Վիշապ քաղաքները հնումն հիշված են Հովհան Մամիկոնյանից, բայց նրա գրքի մեջ այդպիսի բան չկա: «Օձ քաղաքի հետքերը, ավերակները, ինչպես նաև անունն ալ կան ցայսօր, և քանի մի տուն ալ բնակիչ տնի մեջը իբրև գեղացի», գրում է Սրվանձտյանցը (Գրոց Բրոց, էջ 91), բայց չի հիշում, թե դա հեթանոսական կամ քրիստոնեական սրբավայր եղած լինի:

3. Ապա դարձյալ՝ Աշտարակ գյուղի անունը Աժդահակ անվան հետ կապելով՝ գրել, թե «Աշտարակի տաճարը նույնպես շինվել է Աշտարակ — Աժդահակ վիշապի մեհյանի ավերակների վրա»... այդ էլ պարտավոր չենք ընդունելու: Ընդհանրական նմանությունը և ն. Մառի անունը հիշելով բավական չէ այդպիսի բան ասելու համար: պետք էր պատմական հիմք ցույց տալ և գտնել Մառի հիմնավորումը բերել:

4. Հապա Օշական գյուղը նույնպես լոկ խոսքով համարել «դրական Վիշապի [հենց այսպես՝ дракона Висапа. Մ. Ա.] պաշտամունքի տեղ», որ իբր հետո «քրիստոնեական լեգենդայով դարձել է հայերեն տառերը գտնողի հանգստավայրը», այդ արդեն կնշանակի՝ կամ անտեղյակ լինել Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտ Կորյունի գրածին, կամ չհավատալ նրան: Բայց ի՞նչ հիման վրա: Անշուշտ, մենք այս դեպքում էլ պարտավոր չենք հավատալու Բ. Պիոտրովսկու լոկ խոսքին:

5. Եվ վերջապես՝ նա հիշում է «Վիշապաձոր» անունով վանք Այրարատում: Դա պարզապես ձորի անուն է, որով կոչվել է այնտեղի վանքն իբրև վիշապաձորի վանք:

Հայաստանում շատ տեղեր և լեռներ ու ձորեր կան և եղել են, որոնք կրում են օձի անուն, ինչպես՝ «Օձտեղ ի Բաբերդ, Օձաբերդ ի Գեղարքունիս, Օձի գետ այնոր մոտ, Օձուն ի Զորափոր, Օձուն յԱպահունիս, Օձձոր ի Մարանդ, Օձնի ի Կարին և այլն» (Արիշան, Հ. հ.): Կարելի է և ավելի երկայնել դրանց շարքը: «Ընդհանրապես քարայրերու համար կվիպեն, թե վիշապի բույն է և հազարավոր օձեր կլինին այնտեղ»¹: Այդ տեղերն իրենց անուններն ստացել են իրական օձերից: Դրանցից

¹ Սրվանձտյանց, Գրոց Բրոց, եր. 44, 94 և այլն:

նախատիպի կռիվը շար ուժերի անձնավորում օձերի դեմ: Նա գրում է. «Կորանի գերեզմանոցում օձը... պատահում է իբրև շար ուժի անձնավորում: Քրիստոնեական թվականությունից առաջ առաջին հազարամյակի սկզբին վերաբերող մի կացնի վրա կա յոթն օձերի գծագրություն, որոնց դեմ կռվում է մարդը նետ-աղեղով: Դա հնագույն նկարազարդումն է այն լեգենդայի, որի մեջ հերոսը կռվում է յոթն օձերի հետ, որ և հետո մտել է Ամրանի վեպի մեջ, մի լեգենդա, որ ցույց է տալիս արեգակնային, երկնային աստվածության կռիվը սանդարամետի շար ուժերի հետ»:

Ահա հենց ինքը Բ. Պիոտրովսկին ապացուցեց, որ քրիստոնեությունից շատ առաջ շար է եղել օձ-վիշապը, որի դեմ կռվում է Սուրբ Գևորգը: Այս վիշապամարտ Սուրբը միայն փոխանորդն է հին օձամարտի, այն «երկնային աստվածության», որ կռվում է շար օձերի դեմ, և որի գծանկարն էլ բերել է Բ. Պիոտրովսկին իր գրքի մեջ:

Մի փոքր էլ ես արտագրոսանք անեմ: Գուցե «շատ հազար տարիներ առաջ» վիշապն իբրև մի բարի ոգի պաշտվել է որևէ ժողովրդից, և հետագայում նրան պաշտող ժողովրդին թշնամի ժողովրդի կողմից փոխվել դարձել է շար: Այդ հնարավոր է. այդպիսի երևույթներ կան առասպելաբանության մեջ: Բայց այդ խնդիրն այստեղ մեզ համար կարևորություն չունի: Վիշապը մեզ ծանոթ բոլոր ավանդությունների մեջ, նույնիսկ ք. թ. շատ դարեր առաջ, երևան է գալիս իբրև շար ոգի: Առնենք բաբելոնյան առասպելն աշխարհարարման մասին:

Դեռ երկինք ու երկիր չկա. կա մի քառասյին հրեշ՝ Տիամատ, մի օձակերպ կամ վիշապանման էակ, մի յոթգլխանի «կատաղի», «կարմրափայլ» մեծ օձ կամ վիշապ, որ նախածովի անձնավորումն է: Նա ընդվզում է աստվածների դեմ, բայց Մարդուկ աստվածը հաղթում է նրան և նրա դիակից ստեղծում երկինքը, երկիրը և այլն: Արարիչ աստված Մարդուկի կռիվը քառասյին հրեշ վիշապի դեմ՝ է կռիվ լույսի ու խավարի, ցերեկվա ու գիշերվա, դարնան արեգակի և ձմեռվա: Ահա և յոթգլխանի վիշապը և վիշապի դեմ կռիվը (der Drachenkampf) ըստ Բաբելոնյան սեպագրական առասպելի¹:

Այսպես ուրեմն, վիշապը մի բարի աստված չէ, որ իբր քրիստոնեության ազդեցությամբ շար է դարձած:

Շարունակենք առաջ գնալ:

V

17. Յա. Ի. Սմիռնովը, ինչպես տեսանք, առասպելական վիշապ դեմոնի բոլոր կերպարանքները, որոնցով ըստ ժողովրդական հավատքի

¹ „Die Keilinschriften und der Alte Testament, von Eberhard Schrader“, Berlin, 1903, էր. 488—506 հտն., „Lehrbuch der Religionsgeschichte, von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Tübingen, 1905, I, էր. 333—336:

երևում է այդ մետեորիկ-օդերևութային դեմոնը Եզնիկի և ուրիշների մոտ, մի կողմ է թողնում և անմիջապես կցում է. «Ն. Յա. Մառը, սակայն, ցույց է տվել մի ուրիշ տեղ Եզնիկից, ուր վիշապները երևում են ձկան կերպարանով»։ Եվ հասկանալի է այդ։ Պետք էր ցույց տալ, որ «վիշապներ» կոչված ձկնաձև արձանները վիշապ դեմոնին են վերաբերում, իսկ դրա համար հարկավոր էր, որ այդ դեմոնը ձկան կերպարանքով երևար։

Եվ ահա՛ իբր «Ս. Գրքի առաջին թարգմանության շրջանում (5-րդ դարից ոչ ուշ) հին հայերը վիշապները պատկերացնում էին մեծ ձկների կերպարանքով» (Յա. Սմ., եր. 72) և նույնիսկ թե «վիշապ հայերի մոտ շատ հաճախ նշանակում է հրեշավոր օձ», բայց իբր «նշանակում է նաև մեծ ձուկ, և այս նշանակությունն, անկասկած, ավելի հինը, սկզբնականն է» (Ն. Մառ, եր. 96)։

Զարամանալի չէր լինիլ, եթե վիշապները, որ զանազան կերպարանքներով են երևան գալիս, մեկ անգամ էլ հանդես գալին ձկան կերպարանքով։ Բայց Ս. Գրքի առաջին թարգմանիչ Եզնիկի գրքի մեջ այդպիսի բան չկա, և ես այդ կերպարանքը չեմ հիշել 1898 թ. կատարած իմ գերմաներեն աշխատության մեջ։ Ինչու որ ես Եզնիկի իրեն մեկնությունից տարբերել եմ ժողովրդական հավատալիքները վիշապի մասին ու «վիշապ» բառի ժողովրդական կիրառությունները։

Ժողովրդական հայացքով վիշապը նախ՝ մի օդերևութային առասպելական էակ է, մի ոգի ֆանտաստիկ հատկություններով, և ապա՝ մեծ օձ, իրական մեծ օձ։ Եվ այս երկու նշանակություններով էլ հասկացել են վիշապը նույնիսկ Եզնիկի ժամանակ. «Զի վիշապի այլազգ ինչ բնութիւն չէ՝ եթէ ոչ օձի, այն յայտ իսկ է» — «որ վիշապն ուրիշ բնություն չունի, բայց եթե օձի, այդ հո՛ւ հայտնի է», այսինքն՝ վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե օձ։ Այս երկրորդ, ընդհանուր «հայտնի» հայացքի վրա է հենց հիմնում Եզնիկը առաջինի, առասպելական վիշապ դեմոնի գոյության ու զանազան կերպարանքներով երևալու և արարքների հերքումը. «վիշապն՝ որ մարմնաւոր է, զիւր կերպարանսն ոչ կարէ փոխել»։ «վիշապն՝ որ ինքն գրաստ է, այնու զի անասուն և անխօսուն է, զիա՞րդ... զայլ գրաստ վարիցէ»։ «որ մարմնաւոր ինչ է, յայլ կերպարանս չկարէ փոխել»։ «մարմնաւորի փ մարմնաւոր չէ հնար մտանել»։

Վիշապն իբրև իրական մեծ օձ է հասկացվում հնուց մինչև մեր օրերը, և օձ ու վիշապ թե՛ հին ժամանակ և թե՛ մեր ժամանակներում խառն իրար հետ կամ միմյանց փոխանակ գործ են ածվում։ «Մերոց այլ գրվխավոր պաշտելեաց կամ պատկառելեաց մեկն է օձ, որ և շատ հեղ վիշապ կ'ըսվի, հզոր և ահավոր իմանալով»¹։ Հենց այս պաշտելի մեծ օձն է իրական ներկայացուցիչը առասպելական վիշապ դեմոնի. ուստի և շատ բաներ պատմում են և օձի և վիշապի համար։ «Օձերու և վիշապներու վրա ընդհանրապես հայ ժողովրդյան մեջ կարծիք կա, թե

¹ Ալիշան, Հին հավատք, եր. 149, 152.

անմահ են անոնք»¹։ Նույնիսկ «Վիշապներ» կոչված արձաններն ասվել են նաև «Օձեր»։ Ն. Յա. Մառը 1909 թ. Գառնիում պեղումների ժամանակ, ինչպես գրում է Յա. Ի. Սմիռնովը, «լսել է օձերի կամ վիշապների պատկերներ ունեցող ինչ որ քարերի մասին, կամ պարզապես քարե վիշապների մասին»։ Հմմտ. վերևում հատ. 16. քարացած վիշապները, Օձուն գյուղի անվան հետ կապված, և «օձք մարմնաւորք քարացեալք», Անձեաքիքում, ուր և «վիշապների», այսինքն՝ օձի պաշտամունքը։

«Վիշապ» բառը հնուց մինչև մեր օրերն ունի մի երբորդ սովորական նշանակություն ևս։ Վահրամ վարդապետը 13-րդ դարում, հերքելով առասպելական դեմոն վիշապի գոյությունը, գրում է. «Ոչ քաջ լեալ, ոչ վիշապ... որ ինչ յերկրի մեծ լինի՝ վիշապ ասեն»² — ինչ որ երկրի վրա մեծ է լինում՝ վիշապ են ասում (անվանում, կոչում)։ Իսկ Գ. Սրվանձատյանցը³ գրում է. «Երբ զորավոր ու հուժկու մարդու նմանություն տալ ուզեն, օձու և վիշապի կը նմանեցնեն»։ Իսկ մի ուրիշ տեղ նա գրում է. «Ազնավորին [=հսկային] դե ալ կ'ըսեն վիպասանք։ Դեր սովորաբար ժողովրդական վեպերու մեջ դիցազնի նշանակություն ունի, կամ հսկայի, տիտանի։ Այսօր ևս եթե հաղթող և հսկա մեկի մը նկարագիրն ընեն, դե կամ աժդահար [=վիշապ] բառերը կը գործածեն»։ Ուրեմն, ինչպես «ազնավոր» նշանակում է հսկա, նույնպես և «աժդահար» — վիշապ բառն ունի հսկայի նշանակություն։

Եվ իսկապես՝ թե «ուշապ» (=վիշապ) բառը և թե «աժդահակ», որ հին ժամանակ նշանակում էր վիշապ, այժմ ավելի «աժդահա» ձևով, գործածվում են՝ հսկա, չափազանց մեծ, վիթխարի բառերի նշանակությամբ թե իբրև գոյական և թե իբրև ածական — Աժդահա մարդ, աժդահա քար, վիշապ օձ։ Հովհաննես Թումանյանի «Հսկա» վերնագրով ոտանավոր գրվածքի մեջ հանդես է գալիս մի «վիթխարի», «երկնահաս ահեղ հսկա», որի համար գործածվում է և աժդահակ.

Բայց ինձ իսկի չսեց էլ
էն անճոռնի աժդահակը։

«Վիշապ» բառի այս նշանակությունն իբրև «մեծ» ծագել է հենց նրանից, որ հրեշները պատկերացվում են ահռելի մեծությամբ, ինչպես ռուսերեն чудовище նշանակում է ահագին մեծությամբ առասպելական կենդանի, բազմազուլիս օձ (տե՛ս Դալի բառարան), գերմաներեն ungeheuer նշանակում է և հրեշ և չափազանց մեծ։ Այսպես և հայերի մեջ վիշապ հրեշը։ Հիշենք Եզնիկից վերևում բերած կտորը. «Սատանա... մեծացուցանէ յաչս մարդկան զվիշապս, զի յորժամ ահագինք երևեսցին ոմանց՝ առնուցուն զնոսալ ի պաշտօն»։ Կնշանակի՝ Եզնիկի օրով վի-

¹ Սրվանձատյանց, Գրոց Բրոց, էր. 92։

² Ալիշան, Հին հավատք, էր. 194։

³ Սրվանձատյանց, Գրոց Բրոց, էր. 63, 69։

շապր երևակայել են ահագին մեծությամբ. և Եզնիկն ինքն էլ հավատում է դրան, միայն սատանայի գործ համարելով այդ:

Վիշապ բառի այս մեծ, հսկա, վիթխարի նշանակությամբ կիրառությունն էլ գալիս է շատ հնուց: Ս. Գրքի մեջ, Մարգ. Յովնանու, երեք անգամ գործածված է հունարեն «կէտ» բառը (Բ, 1, 2), իսկ շորրորդ անգամ «կէտի» փոխանակ կա «վիշապ ձուկն»։ «Եւ հրամայեցաւ ի Տեառնէ վիշապ ձկանն, և եթուք զնա ի ցամաք» (Բ. 11): Ասորերենում, ըստ Ն. Մառի, համապատասխան տեղերում «կէտ» բառի փոխանակ է «մեծ ձուկն»: Հայտնի է, որ Ս. Գրքը նախ ասորերենից է թարգմանված հայերեն, հետո հունարենի վրա ուղղել են: Ենթադրվում է, որ առաջին թարգմանության մեջ բոլոր դեպքերում եղել է «վիշապ ձուկն» և հունարենի վրա ուղղելիս փոխել են «կէտ», բայց վերջին դեպքում թողել են սկզբնականը՝ «վիշապ ձուկն»: Այստեղ, ուրեմն, «վիշապ» բառը նշանակում է «մեծ», տրով և «վիշապ ձուկն» համապատասխան է ասորերենի «մեծ ձուկն»—կետ ձուկն անվան: Ըստ Ն. Մառի՝ հին հայկական «Բարոյախօսի» մեջ ևս հունարեն «կէտ» բառի փոխանակ կա երկու բառով «վիշապ ձուկն» (рыба-вишан): Կա և մի բարդ բառով գործածված. «Որպէս կէտն վիշապաձուկն»... (տե՛ս Ն. Հայկ. Բառ.):

Երկու բառով «վիշապ ձուկն» ասելու փոխանակ՝ բնականաբար կարող էր գործածվել միայն «վիշապ» բառն ևս «կէտ» բառի նշանակությամբ, ինչպես «իշխան ձուկն» ասելու փոխանակ ասում ենք սովորաբար «իշխան»— երկու իշխան գնեցի, կամ ինչպես «կապույտ ձուկ» (Աճառ. Գավառ. բառարան) ասելու փոխանակ ասում ենք ուղղակի «կապույտ». «Նա գնացել... կապույտներ, մորզաներ, ճանառներ... բռնել» (Պոռշ.): «Լոքը, ճանառը, կոճը, կապույտը»... (Ամատ., Բառ ու բան):

Ըստ այսմ՝ վիշապ բառն ունի շորրորդ նշանակություն ևս: Դա մենակ ևս Ս. Գրքի մեջ գործածված կա «կէտ» բառի նշանակությամբ: Եվ այսպես գործածելու պատճառը լավ բացատրած է Գևորգ վարդապետը 13-րդ դարում. «Սովոր են գիրք զկէտս մեծամեծս որ յաննաւագնաց ծովս՝ վիշապ կոչել՝ վասն յոյժ մեծ և անճոռնի հասակին» (տե՛ս Ն. Բառ. Հ. 1.): Մի կողմ եմ թողնում այն, որ Ս. Գրքի մեջ հունարենի հետեւողությամբ դրական բառը թարգմանած է վիշապ, ինչպես և, օրինակ, եբրայական լեվիաթանը, որ մի հրեշ է, հունարեն թարգմանած է դրակոն, հայերեն՝ վիշապ:

Այսպես ուրեմն, հայ ժողովրդական հայացքով վիշապ նշանակում է՝ 1. կենդանակերպ վիշապ դեմոնը, վիշապ հրեշը, որ զանազան կերպարանքներով է երևան գալիս, իբրև փոթորիկ, գրաստ և այլն. 2. իրական մեծ օձ. 3. մեծ, վիթխարի, հսկա, և 4. Ս. Գրքի մեջ «վիշապ ձուկն» նշանակում է մեծ ձուկն, կետ գազանն ըստ ասորերենի, ապա, մենակ էլ վիշապ նշանակում կետ ձուկն, այլև լեվիաթան հրեշն ըստ հունարենի:

Գանք հիմա Եզնիկի մեկնությունը:

18. Վերևում արդեն ասացի, որ Եզնիկի մեջ չկա այն, ինչ որ Սմիռնովն ասում է, թե իբր Եզնիկի գրքի մեջ մի տեղ «վիշապները երևում են ձկան կերպարանքով»։ Եթե այդպիսի հավատալիք լիներ, Եզնիկն այդ էլ կհերքեր։ Սմիռնովը դրա համար նույնիսկ էջն է ցույց տալիս. բայց այդտեղ լոկ մեկնություն ենք գտնում։

Եզնիկն իր առաջին գրքի վերջում հայտնում է, թե «Աստուծու եկեղեցու գործն այս է՝ արտաքիններին [ոչ քրիստոնյաներին։ Մ. Ա.] հանդիմանել [սխալը ցույց տալ, եղծել։ Մ. Ա.] ճշմարտության իրականությանմբ [=տրամաբանական դատողությանմբ։ Մ. Ա.], առանց Սուրբ Գրքի, իսկ կարծեցյալ ներքիններին [=քրիստոնյաներին։ Մ. Ա.] և ճշմարտվածներին [=ճշմարիտը չիմացողներին։ Մ. Ա.] Ս. Գրքով հանդիմանել։ Եվ նա շարունակ հետևում էր այս ծրագրին։

Նա վիշապ հրեշի գոյությունն ու գանազան կերպարանքներով երեվալու ժողովրդական հավատալիքները ժխտում է այն հիմամբ, թե վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե մարմնավոր օձ, իսկ մարմնավորը չի կարող իր կերպարանքը փոխել։ Այդպիսի հերքման ընթացքում՝ նա դիմում է և Ս. Գրքին, որի մեջ ևս հիշվում է վիշապը։ Բնական է, որ Ս. Գրքին հավատացողները պիտի հարց տային՝ եթե վիշապը չկա, գոյություն չունի, հապա ինչո՞ւ Ս. Գրքի մեջ հիշատակվում է դա։ Ահա թե ինչ է պատասխանում ինքը՝ Ս. Գրքի թարգմանիչ Եզնիկը։

«Եւ զօհ յաղթանդամ, կամ զգազան ինչ ծովածին կոչեն Գիրք վիշապ. որպէս զմարդ յաղթանդամ հսկայ անուանեն, նոյնպէս և զօձ ցամաքային անճոռնի և զգազանն ծովական լեռնաձեւ, զկիտացն ասեմ և զդելփինաց վիշապս անուանեն. ըստ այնմ թէ Դու ջախջախեցեր զգրուխ վիշապացն ի վերայ ջուրց և ետուր կերակուր ժողովրդոց Եթովպացոց, Տեսանե՞ս, զի զձկունս մեծամեծս ծովածինս վիշապս կոչեն Գիրք. և յայտ անտի է, թէ զձկանց ասէ, այնու եթէ ետուր կերակուր ազգաց Եթովպացոց. թէպէտ և աստ այլք ի սատանայ առակեցին զվիշապն, որպէս և զայն, զոր Յոբն գրեալ է։ Եւ այլ ինչ ոչ են վիշապք, բայց կամ օձք մեծամեծք ցամաքայինք, կամ ձկունք անարիք ծովականք, զորոց ասեն, թէ լեռնաբերձք և մեծամեծք են, և որս և կերակուր նոցա մանր ձկունք են, որպէս և օձից մեծամեծաց՝ մանր մանր ինչ ճճիք և անասունք»¹։

Թարգմանություն.— «Եվ Ս. Գիրքը վիշապ է կոչում հաղթանդամ օձը, կամ ինչ-որ ծովային գազան. ինչպես որ հաղթանդամ մարդուն հսկա են անվանում, նույնպես և շափազանց մեծ ցամաքային օձը և ծովային լեռնաձեւ գազանը—խոսքս կետերի և դելփինների մասին է—վիշապ է անվանում» [Ս. Գիրքը]։

Ուրեմն, ըստ թարգմանիչ Եզնիկի՝ Ս. Գրքի մեջ հիշված վիշապը ժողովրդական հավատալիքների առասպելական դեմոն վիշապը չէ, այլ կամ

¹ «Եզնիկայ Կողբացոյ Եղծ աղանդոց», Թիֆլիս, 1914, եր. 72 հտն.։

իրական մեծ օձ, կամ իրական «ծովային լեռնաձև գազան», այսինքն կետը, և այսպես կոչվում է այդ գազանը իր մեծություն համար: Եվ Եզնիկն իր այդ բացատրությունը անմիջապես հաստատում է Ս. Գրքից բերած հետևյալ ցիտատով. «Ըստ այնմ թե՛ Դու ջախջախեցիր վիշապնե-րի գլուխը ջրերի վրա և կերակուր տվիր Եթովպացի ժողովուրդներին: Տեսնո՞ւմ ես, որ ծովային մեծամեծ ձկներն [մեծ ձուկ = վիշապ ձուկ = կետ ձուկ] է վիշապ կոչում Ս. Գրքը. և թե ձկների մասին [=վիշապ ձկների = կետ ձկների մասին և ոչ թե առասպելական դեմոն վիշապի մասին] է խոսքը, այդ նրանից է հայտնի, որ ասում է, թե կերակուր տվիր Եթովպացի ժողովուրդներին [քանի որ առասպելական «ոչ անձ-նավոր» դեմոն վիշապը չէր կարող կերակուր դառնալ: Բայց ուրիշները Եզնիկի պես չեն մեկնել այդ ցիտատը. ուստի նա անմիջապես ավե-լացնում է: Մ. Ա.]. «Թեպետ և այստեղ ուրիշները վիշապը սատանա-յով մեկնեցին, ինչպես և այն [վիշապը], որ գրել է Յոբն [=Յոբի գիր-քը, որի մեջ նույնպես կա վիշապ — լեվիաթանը]: Էլ ուրիշ բան չեն վիշապները [հասկանալի է՝ ըստ իր մեկնության], բայց եթե ցա-մաքային մեծամեծ օձեր, կամ ծովային անարի ձկներ [=շատ մեծ ձկներ = վիշապ ձկներ = կետ ձկներ], որոնց մասին ասում են, թե լեռնաբարձր և մեծամեծ են, և նրանց որսն ու կերակուրը մանր ձրկ-ներն են. ինչպես և մեծամեծ օձերինը՝ մանր-մունր ճճիները կամ անա-սունները»:

Այսպես ուրեմն, Եզնիկի այս հատվածի մեջ ոչինչ չկա հայ ժո-ղովրդական հավատալիքներից վիշապ դեմոնի մասին: Այստեղ նա մեկնում է Ս. Գրքի մեջ գործածված վիշապ անունը: Եվ հետաքրքիր է այն, որ մինչ ուրիշները, — ինչպես ինքը Եզնիկը նույն տեղում գրում է, — այդ վիշապը սատանայով են մեկնել, ինքը և՛ Ս. Գրքի և՛ մեկնու-թյունների թարգմանիչ Եզնիկն ասում է, թե Ս. Գրքի մեջ վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե մեծ օձ, կամ «ծովային լեռնաձև գազան», «ծովա-յին անարի [=մեծ] ձուկ», լեռնաբարձր մեծ ձուկ, այսինքն՝ կետ, կետ ձուկ, ուրեմն իրական մի կենդանի: Նա սկզբից մինչև վերջը կետի, կետ ձկան մասին է գրում և ոճի բազմազանության համար, որ հա-տուկ է իրեն, սկզբում կետն անվանում է ծովային լեռնաձև գազան, հետո ասորերենի ձևով՝ ծովային մեծ ձուկ: Չպիտի մոռանալ, որ Եզ-նիկը հմուտ է եղել և հունարեն և ասորերեն լեզուներին և մասնակցել է Ս. Գրքի առաջին թարգմանությունը հունարենի վրա լուղղելու գոր-ծին. նա ուղարկվել է Նդեսիա քաղաքն ասորերենից թարգմանություններ անելու, և վերջապես նա սովորել է և թարգմանություններ արել նաև Բիզանդիոնում: Ուստի հասկանալի է, թե ինչո՞ւ նա այդ ծովային ձրկ-նակերպ գազանը ոչ միայն հունարեն «կետ» բառով է անվանում, այլև ըստ ասորերենի՝ «մեծ ձուկ»:

Այսպես՝ բնավ չի ստուգվում այն, թե Եզնիկի գրքում «վիշապները (այսինքն՝ դեմոն վիշապները: Մ. Ա.) երևում են ձկան կերպարանքով», կամ «Ս. Գրքի առաջին թարգմանության շրջանում (5-րդ դարից ոչ ուշ)

«Հին հայերը վիշապները պատկերացնում էին մեծ ձկների կերպարանքով» և կամ «վիշապներ հայերի մոտ նշանակում են շատ հաճախ հրեշավոր օձ... նաև մեծ ձուկ»:

Այո՛, «վիշապ» Մ. Գրքի հայերեն թարգմանության մեջ նշանակում է նաև «մեծ ձուկ». բայց դա ըստ Եզնիկի «վիշապ ձուկն» է, իրական կես ձուկ կենդանին, և ոչ թե ֆանտաստիկ վիշապ դեմոնը:

Որ «վիշապ» բառը նշանակում է նաև «մեծ ձուկ», այսինքն՝ «վիշապ ձուկ», կես ձուկ, այդ իբրև հիմք չի կարող ծառայել ասելու, թե իբր Եզնիկի գրքի մեջ «վիշապները (այսինքն՝ առասպելական վիշապ դեմոնները: Մ. Ա.) երևում են ձկան կերպարանքով», կամ «Հին հայերը վիշապները (այսինքն՝ դեմոն վիշապները: Մ. Ա.) պատկերացնում էին մեծ ձկների կերպարանքով»: Այսպես ասողներն ամենակուպիտ տրամաբանական սխալ են գործում. նրանք «վիշապ» բառի մի նշանակության տեղ լռելյայն անց են կացնում մյուս նշանակությունը: Բերեմ մի հասարակ օրինակ: Սևանի «Ֆորել» ձուկը հայերենում հայտնի է «իշխան ձուկ» անունով, որ, ինչպես հիշվեց վերևում (հատ. 17), սովորաբար ասում ենք նաև պարզապես մեկ բառով՝ «իշխան»: Ռուսերենում այդ անվանվում է նաև ханская рыба (տե՛ս Դալի բառարան): Այսպես կոչվել է այդ ձուկն, անշուշտ, իբրև ազնիվ, պատվական, «իշխանավայել» ձուկ: Ուրեմն «իշխան» բառն ունի երկու տարբեր նշանակություն—մարդ իշխան, նախարար կամ իշխան մարդ և ձուկ իշխան կամ իշխան ձուկ: Հիմա, թույլատրելի՞ է միթե այդ երկու նշանակությունը շփոթելով՝ ասել թե «իշխանները, այսինքն՝ իշխան մարդիկը, նախարարները երևում են ձկան կերպարանքով», կամ «Հին հայերը իշխաններին, այսինքն՝ նախարար իշխաններին, մարդ իշխաններին պատկերացնում էին ձկների կերպարանքով»: Եթե, առանց ծիծաղելի լինելու, կարելի չէ այդպես դատել «իշխան մարդու» և «իշխան ձկան» նկատմամբ, նույնպես կարելի չէ և «վիշապ դեմոնի» և «վիշապ ձկան» կամ «մեծ ձկան» նկատմամբ:

Եվ այս տրամաբանական կոպիտ սխալն արել են միայն նրա համար, որ ձկնակերպ արձանները վիշապ դեմոնները համարեն. իսկ դրա համար՝ պետք էր այդ դեմոնը ձկան կերպարանքով երևար, այն էլ «Հին հայերի» մեջ, Եզնիկի գրքում:

Մեր ժողովրդական հասկացությամբ՝ «վիշապը» բացի վիշապ դեմոն, փոթորիկ, թաթառ նշանակելուց, է օձ, մեծ օձ: «վիշապ սովորաբար մեծամեծ օձեր նշանակե, այլ հատուկ ևս ջրային մեծ օձեր»¹: Իսկ «մեծ ձուկը» մեր հին մատենագրության մեջ մեր հեղինակները հասկացել են ոչ թե վիշապ դեմոն, այլ «կետ»: Այսպես, օրինակ, «Առձեռն Բառարան Հայկադնեան լեզվի» ունի. «Կէտ—մեծ ձուկ, վիշապ ձուկ, ատա պալրդը»: Նույնպես և ուրիշները, որ կարևոր չեմ համարում հիշել այստեղ:

1. Ալիշան, Հին հավատք, եր. 152, տե՛ս և Սովանձտյանց:

19. Պետք էր վերջապես հայկական ֆուկլորից ցույց տալ «վիշապի կապը ձկան հետ»: Եվ ահա մեջ է բերվում Գրիգոր Մազիստրոսի մի նամակից¹ մեկ հատվածի բովանդակությունը: Ես այստեղ ևս, ինչպես ուրիշ դեպքերում, կրեմ բնագրից, որ նկատի չեն ունենում դրանից օգտվողները: Այդ նամակի վերնագիրն է՝ «Առ նոյն Մամիկոնեան, որ խնդրէր իմաստասիրել յաղագս ձկանց և առաքէր նմա կարմրախայտս»: Նամակի մեջ էլ կարդում ենք. «Գիտեմք զձկանց իմաստասիրել խնդրես»: Ապա հիշատակելով նախորդ նամակի մեջ բերված Փազրոս ձկան, Հովնանի կետ ձկան և մի երկու ուրիշի մասին՝ Գրիգոր Մազիստրոսը հայտնում է իր աղբյուրները՝ «մատենաք աստուածեղէնք կամ անվաւերականք»: Մի առասպելական ձկան մասին էլ գրելիս ասում է. «Եւ դարձեալ այլ ումեմն ձկան զմարդկան և զձկան ունել կերպարանս ահագին գազանի, որում անուն էր Ովդակովն, որպէս պատմէ Ապոդոդոքոս»: Հմմտ. այս մասին Եւսեբ. Ժամ. 7. «Առ նովաւ երեւեալ դարձեալ ի Կարմիր ծովէ այլում ումեմն (գազանի)... որում անուն էր Ովդակոն»: Ապա դարձյալ՝ նախորդ ՀԳ. նամակի մեջ ևս հիշում է գրավոր աղբյուրը, ինչպես իմանում ենք «մատենագրէր» բառից:

Գրիգոր Մազիստրոսն, ուրեմն, օգտվում է գրավոր աղբյուրներից: Նա դրանցից քաղելով բերում է մի շարք զրույցներ թվով 12-ից ավելի, զանազան ձկների կամ ձկնակերպների մասին, վերջն էլ ավելացնում է. «Յայսցանէ յորովագոյն ինձ մակագրել քեզ ոչ դժուարին է» — «ինձ համար դժվար չէ սրանցից շատ գրել քեզ», բայց, ասում է նա, — կա, որ շատ երկար է և այլն: Կնշանակի՝ նա ձեռի տակ ունեցել է բավական գրավոր նյութ այդպիսի զրույցների մասին:

Ես այստեղ չեմ կարող հարկավ, մեջ բերել նրա հիշված նամակի ամբողջ բովանդակությունը. միայն այս պիտի ասեմ, որ նա սիրով խոսում է այնպիսի զրույցների մասին, որոնց մեջ երևում է ձկների արած բարեգործությունները: Օրինակ՝ մի եթովպացի նավով ճանապարհ է ընկնում «յԱխճինայ»։ Նավակիցները նախանձում են, նրան՝ ոտները կապած՝ դցում են ծովը. ձուկը գտնելով նրան՝ խնամում է, տանում քաղաքը: Երբ նավակիցները վերադառնում են, եթովպացին դիմում է դատավորին, շարագործները պատժվում են, և վերջը «զպատկեռ (= արձան) ձկանն պատուեալ կանգնեցին ի մեհենին»:

«Առ այսոքիկ և այլ ևս բարեգործութիւնք ի ձկանց եղեալ»։ ավելացնում է Գ. Մազիստրոսը, ապա բերում է Փազրոս ձկան բարեգործությունը Եգիպտոսում: Նեղոսը ջուր չի տալիս, սով է ընկնում, Փազրոսը պատուում է իրեն, նրանից վտակ է դուրս գալիս, արտերը ջրում են, մինչև որ հնձի ժամանակ անհայտանում է նա: Այսպես և մի ուրիշ ձուկ

¹ «Գրիգոր Մազիստրոսի թղթերը», Կ. Կոստանյանց, Ալեքսանդրապոլ, 1910, Թուղթ 26, եր. 216:

լավութիւնն է անում արհեստավորներին, որոնք շինում են մի հնդկի ապարանքը ծովափում. «յորում ապարանի կոփեալ զկերպարանս ձկան»։ Մի ուրիշ զրույցով էլ մի ձուկ լավութիւնն է անում նավորդներին և դրա համար «ի փայտ կերպարանեալ կանգնեն առ եզերք գետոյն և պատուեալ զնա՝ յայնմ պարապէին մատուցանել պաշտօն»։ Դարձյալ մի ուրիշի համար գրում է՝ «պղինձ կռեալ անդրիս կանգնէին»։ Այդպիսի զրույցներից է և հետևյալը, որի մասին խոսում են Սմիռնովն ու Բ. Պիոտրովսկին, որ ես բերում եմ բառացի։

«Իսկ ի Փիսովն սքանչելեացն հանդիպիս։ Հարճ արքային Խոսրովու, քանզի սա ատեցեալ տարապարտ՝ յումեմնէ ի հարճից արքայի կիւսոյ հնարիւք քսովեան մատնեալ։ Իսկ նորա առ եզերքն Փիսովնի լայր կականմամբ. զոր ելեալ ձկան երևել նմա, աշդահակ կոչեցեալ, և լռելեայն ի գոգ նորա ժայթքեալ մարգարիտ մի, երկոտասան կշիռ ունելով նմա սատեր։ Եւ առժամայն ծանեաւ, եթէ ի դիցն ազդմանէ եղև ողորմութիւնն այն, և մատուցանէր զշքնաղն զայն և զսխրալին, և զհրաշալի սպիտակափառ և զականակիտ արքայի։ Զոր, սքանչացեալ ընդ սխրալին զարմանալին, զնէ ի ծայրս գազաթան թագին իւրոյ, զօր եզդադովան կոչեն, այսինքն աստուածատուր, և զհարճն զայն առաջին ամենայն կանանց իւրոց հրամայեաց կարգել, և զդիսն մեծաւ պատարագօք պատուել, իսկ զնկարագրութիւնն ձկանն այն, աշդահակ կոչեցեալ, ի դիսն նկարագրել և առ եզերք գետոյն Փիսովնի զոհել ի տեղւոջն այն»։

Բերեմ բովանդակութիւնը։

Խոսրով թագավորի հարճերից մեկը, որ քսովյան մատնվելով՝ ատելի է դառնում, սաստիկ լաց է լինում Փիսոն գետի եզերքին։ Եվ ահա ելնում, երևում է նրան աժդահակ կոչված ձուկը և լռելյայն նրա գոգում ժայթքում է մի ծանրակշիռ մարգարիտ։ Հարճն այդ տալիս է թագավորին, և սա հարճին դրա համար դարձնում է իր առաջին կինը և իր թագի ծայրին է դնում այն մարգարիտը, «որ եզդադովան» են կոչում, այսինքն աստվածատուր։ Թագավորը հրամայում է մեծ նվերներով պատվել աստվածներին, որոնց ազդումից էր եղել այդ ողորմութիւնը հարճին, իսկ այն աշդահակ կոչված ձկան արձանը շինել և Փիսոն գետի եզերքին զոհ անել այն տեղում։ Ահա Գր. Մագիստրոսի նամակի բովանդակութիւնը։

Տեսնենք՝ ինչեր են ասում։

1. Այն հանգամանքը, որ «աժդահակ» նշանակում է «վիշապ», Բ. Պիոտրովսկու համար (եր. 23) բավական է եղել, որ այդ զրույցի մեջ հիշված ձուկը նախ՝ դառնա «վիշապ ձուկ» (рыба-вишан) և ապա՝ «Աժդահակ ձուկ-Վիշապ» (рыба Аждаха-к-Вишан), այսինքն՝ վիշապ դեմոնը, այն էլ գլխատառով։ Եվ ահա եզրակացութիւն։ «Այսպիսով, — գրում է Բ. Պիոտրովսկին, — Գրիգոր Մագիստրոսի գրի առած լեզենդայի մեջ թանկագին մարգարիտը բերող ձուկը հանդես է գալիս իբրև

վիշապ ձուկ, բայց, ի տարբերություն «Սասունցի Դավիթ» վեպի պատմը-վածքից, Աժդահակ ձուկը-Վիշապը ելևան է գալիս իբրև բարի ոգի, և ոչ իբրև չար դեմոն, ինչպես այն վիշապը, որին սպանում է Սանասարը»:

Ճիշտ է, ինչպես «իշխան կոշված ձուկը» նույնն է, ինչ որ «իշխան ձուկ», նույնպես «աժդահակ կոշված ձուկը» նույնն է, ինչ որ «աժդահակ ձուկ», վերջինս էլ նույնն է, ինչ որ «վիշապ ձուկ»: Գր. Մագիստրոսն այստեղ, իր սիրած անտովոր ու խորթնաբան ոճով, սովորական «վիշապ» բառի փոխանակ «Աժդահակ» է գործածել: Բայց, ինչպես վերելում տեսանք, անտրամաբան դատողությամբ միայն կարելի է «վիշապ ձուկը» նույնացնել վիշապ դեմոնի հետ: Երբ Ս. Գրքի մեջ կարդում ենք վիշապ ձկան մասին, թե «եթուք զնա [զՅովնան] ի ցամաք», վիշապ ձուկ անվան տակ հասկանում ենք «մեծ ձուկ», կետ ձուկ և ոչ վիշապ դեմոնը: Նույնպես և երբ Գր. Մագիստրոսի նամակի մեջ կարդում ենք աժդահակ ձկան, որ է՝ վիշապ ձկան համար, թե «ի դոգ նորա ժայթքեալ մարգարիտ մի», պետք է հասկանալ, ինչպես այժմ կասեինք, «աժդահակ ձուկ», «մեծ ձուկ», շատ շատ՝ կետ ձուկ և ոչ վիշապ դեմոնը: Բ. Պիտտրովսկին անուշադիր է թողնում Գր. Մագիստրոսի գրածը՝ «Իմաստասիրել յաղագս ձկանց» և այն, որ ինքը Մագիստրոսն ասում է, թե գրում ձկների մասին և ձկների արած բարեգործությունների մասին, «բարեգործությունք ի ձկանց եղեալ», ձկների մեջ, հարկավ, նաև ձկնակերպները, ինչպես են՝ կետ ձուկ, դելֆին: Բայց շարունակենք:

2. Յա. Ի. Սմիռնովը Գրիգոր Մագիստրոսի հիշված նամակի մասին գրում է (եր. 75) հետևյալը՝ բառացի թարգմանությամբ. «Բնական է երևում այն ենթադրությունը, թե դա գրված է մի ինչ տեղում մեր քարե ձկների մոտերը, որոնք, ճիշտ է, գետի ափի շեն կանգնած—իր ֆորելներով (...не стоят на берегу реки: форелями своими...) հռչակված էր և հռչակված է Սևանա լիճը: Մնում է մի հարց, թե ինչ գետ է հասկացել հեղինակը Փիսոնի տակ—արդյո՞ք Արաքսը չէ՞: Այդ պատմը-վածքի խոսքովն արդյոք կիսահեքիաթային Սասանյան խոսքովն է, թե՞, ինչ որ նվազ հավանական է, հայկական խոսքովը: Այս հարցերին պատասխան տալ չեմ կարող,—կարելի է երբևէ մասնագետները կվճռեն այդ»: Ուրեմն իր «ենթադրությունն» իբր պարզ է, և մնում է պարզել «այս հարցերը»:

Ի՞նչ հիման վրա Սմիռնովին «բնական է երևում իր ենթադրությունը», թե Գր. Մագիստրոսի հիշված նամակը գրված է ձկնակերպ քարե արձանների մոտերը:—Այն հիման վրա, որ մոտիկ Սևանա լիճը հռչակված է եղել իր «ֆորելներով»: Հասկանո՞ւմ եք՝ բանն ինչումն է: Գր. Մագիստրոսը Մամիկոնյան իշխանից «կարմրախայտ» է ուզում և ստանում: «Կարմրախայտը» ուռներեն «ֆորել» են ասում, Սևանա լճի «իշխան ձուկն» էլ ուռներեն ֆորել են ասում: Եվ քանի որ Գր. Մագիստրոսը ֆորել է ստացել, ուրեմն նա Սևանա լճից հեռու չէ եղել, մտածում է Սմիռնովը: Որ այդպես է, ուրեմն «բնական է երևում իր ենթադրու-

թշուհը», թե նրա «նամակը գրված է մի ինչ որ տեղում մեր քարե արձանների մոտերը»։— Նախ՝ դիցուք թե Գր. Մագիստրոսը հենց Սևանա լճի իշխան ձուկն է ուղեցել և ստացել։ Մի՞թե նա չէր կարող նամակը գրել Բջնիում, Կեչառիսում, Երևանում և նույնիսկ Վաղարշապատում կամ մի այլ տեղում և Սևանից ֆորել ստանալ։ Սևանա իշխան ձուկը իշի քարավանով թարմ թարմ հասցնում էին ոչ միայն Երևան ու Վաղարշապատ, այլև շատ ավելի հեռու տեղեր, նույնիսկ Տիֆլիս։

Ապա՝ Սմիռնովն առանց հայերեն բնագիրը կարդալու և առանց իմանալու, որ «կարմրախայտը» Սևանա «իշխանը» չէ, դատողություններ է տալիս։ Եթե նա կարողանար անձամբ կարդալ հիշված նամակը, կտեսներ, որ Գր. Մագիստրոսը նույնիսկ նկարագրում է, թե ինչպիսի կարկաշատ աղբերակների ջրերում է լինում կարմրախայտը։ Նա իր ՀԴ նամակը, որ ուղղված է «Առ իշխանն Մամիկոնեան», սկսում է այսպես. «Խոստացար երբեմն մեզ նպաստ առաքել դուդակս և այն յատուկ կարմրախայտ, արտակիտեալ զնա կարթիւք ի կաղկաջահոս և ի կոհակաւէտ ականակիտ ականց» (եր. 213)։

Հիմա, ի՞նչ նպատակով է Սմիռնովն անում իր այդ իբր «բնական» «ենթադրությունը»։ Նա մեզ այդ չի ասում. բայց նրա այս խոսքից, թե «ճիշտ է, գետի ափի շեն կանգնած» ձկնակերպ արձանները, երևում է, որ նա մտածել է, թե Գր. Մագիստրոսի բերած զրույցը կարող է հենց այդ քարե արձաններին վերաբերել. բայց ամենից, որ դրանք գետափի շեն։ Իսկ զրույցի գետն «արդյոք Արաքսը չէ՞» հարցական խոսքով պարզապես ակնարկում է և հետո նույնիսկ ասում էլ է, թե հիշված լեզենդայի գործողության վայրը կարող է և Հայաստանում լինել, և այդ քարե արձանները կարող են նույնիսկ Արաքսի ափին եղած լինել։ Չե՞ք հավատում։ Ահա նրա այդ հոգվածի վերջաբանը. «Համենայն դեպս՝ բոլորովին հավանական է այն ենթադրությունը, թե Գրիգոր Մագիստրոսի պատմվածքը կախում ունի ձկների փառե արձաններից, որոնք գտնվում են լեռներում Ազատ գետի վերին հովտում, իսկ 6-րդ դարում դեռ ընկած էին, գուցե, և Արաքսի և ուրիշ գետերի ափերին»։

Ահա թե ի՞նչ։ Դի՛ր մի հատ «գուցե» և «հավանական է», կամ նույնիսկ «բոլորովին հավանական է» և առանց որևէ հիմունքի, ինչ կուզես՝ գրիր, և «կախում» և «Արաքսի ափ» և «6-րդ դար»։

Եթե մինչև 6-րդ դար այդ կոթողները, ըստ Սմիռնովի, գուցե ընկած են եղել Արաքսի ափին, հետևաբար,— և ես իրավունք ունեմ ավելացնելու,— հետևաբար որևէ մեկ խելոքն այդ կոթողները քաշ է տվել տարել, տնկել լեռների մեջ իրենց այժմյան տեղերում...

Տեսնենք՝ ինչ է ասում Բ. Պիոտրովսկին։

3. «Աժդահակ ձկան և Խոսրովի կանգնած՝ ձկների արձանների [զրույցի մեկ ձկան արձանը դարձավ հոգնակի, որովհետև ձկնակերպ արձանները շատ են։ Մ. Ա.] մասին լեզենդան,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին,— մեր թեմայի համար առանձին հետաքրքրություն ունի նրանով,

որ հնաբանությունը է նույնը կապը Գեղամա լեռների վիշապների հետ... Բանն այն է, որ Հավուց Թառ կամ Ամենափրկիչ վանքը, որ ապրել և գրել է Գր. Մագիստրոսը, գտնվում է Ազատ (Գառնի շալ) գետի վրա, Գառնու և Գեղարդի միջև, աշխարհի վիշապների գտնված տեղի մոտերը: Բացի այդ՝ նույն շրջանում կա մի գյուղ, որ մինչև այսօր կոչվում է Խոսրով, որ և հավանորեն կապված է լեգենդային մեջ հիշված հայոց թագավորի անվան հետ, որին վերագրվում է նույնպես Գառնու տաճարի կառուցումը»:

Եվ այսպես՝ Բ. Պիոտրովսկին մի կողմ է թողել Սմիռնովի հուշակավոր «Ֆորելները»: Նա «վիշապներ» առված կոթողների ու «աժդահակ ձկան» համար կանգնած արձանի կարծեցյալ կապի համար իբրև հիմք ծառայեցրել է «Հավուց Թառ» վանքը իբրև Գր. Մագիստրոսի ապրելու և գրելու տեղը: Նա դրա համար, ինչպես ուրիշ դեպքերում էլ, աղբյուրը չի հիշում: Ես չկարողացա ստուգել այդ, որ, սակայն, իսկի կարևոր էլ չէ: Բայց ստույգ է այն, որ նա գրչի մի շարժումով՝ լեգենդային մեջ հիշված Խոսրով թագավորին, առանց որևէ հիման, դարձնում է հայոց թագավոր և նրա անվան հետ [«հավանորեն» բառով] կապում է Խոսրով գյուղը: Եվ այդ բավական չէ, նրան էլ իբր «վերագրվում է Գառնու տաճարի կառուցումը»: Ո՞րտեղից և ումի՞ց է իմացել նա այդ բաները: Մի՞թե մի մարդ չկա՞ր, որ նրան գոնե այն ասեր, թե Գառնու տաճարի շինությունը Տրդատ թագավորինն է և մինչև օրս դա կոչվում է «Տրդատա թախտ», որ, ըստ Մ. Խորենացու, Տրդատը շինել է տվել իր քույր Խոսրովիդիտի համար:

Նա լոկ խոսքով առում է մի ուրիշ բան էլ, այն թե լեգենդային մեջ հիշված աժդահակ ձկան արձանը իբր հայոց Խոսրով թագավորն է կանգնել տվել, հասկանալի է, «նույն շրջանում»: Այդ էլ բավական չէ: Նա լոկ խոսքով հայտնում է, թե այդ լեգենդան իբր հայկական գրույց է, որ գրի է առել Գրիգոր Մագիստրոսը: Այո, հենց այսպես՝ в легенде записанной Григорием Магистром... Եվ քանի որ Գր. Մագիստրոսն «ապրել է և գրել է» Գեղամա լեռների վիշապների մոտիկ մի վանքում, ապա ուրեմն «հնարավոր է» «հայոց թագավոր» «Խոսրովի կանգնած ձկների արձանների» «կապը Գեղամա լեռների վիշապների հետ»:

Թե ինչ է այդ «կապը», այդ մեզ պարզ չի առում Բ. Պիոտրովսկին. բայց հասկացնել է տալիս, «թե հնարավոր է», որ հիշված լեգենդան «աժդահակ ձկան ու Խոսրովի կանգնած ձկների արձանների մասին»՝ վերաբերելիս լինի հենց Գեղամա լեռների ձկնաձև արձաններին:

Զգիտեմ՝ ինչու Բ. Պիոտրովսկին, որ ընդօրինակում է Սմիռնովի հոգվածը, այստեղ ուղղակի չի բերել նրա վերջաբանը, որ տեսանք վերևում, և չի գրել, թե այդ կոթողները «ճ-րդ դարում դեռ ընկած էին, գուցե, և Արաֆսի և ուրիշ գետերի ափերին»:

Ահա թե ինչ: Դարձյալ՝ դիր մի հատ «գուցե», «հնարավոր է», «հավանական», կամ անգամ առանց այդ բառերի,—և լոկ խոսքով ինչ կու-

զես գրիր, և «կապ», և Գրիգոր Մազիստրոսի «գրի առած լեզենդա», և «հայոց թագավոր», և «գրեւո» տեղը, և այլն և այլն: Մի՞թե գիտական բան է այդ:

Անթուլյատրելի է նախ այն, որ և՛ Սմիռնովը և՛ Բ. Պիտտրովսկին լռում են այն մասին, որ Գր. Մազիստրոսն օգտվում է գրավոր աղբյուրներից:

Ապա զարմանալի է, որ ոչ Սմիռնովը և ոչ Բ. Պիտտրովսկին չեն մրտածել, թե ով է Գր. Մազիստրոսի թղթակից Մամիկոնյանը. մինչդեռ Կ. Կոստանյանցը (եթ. 312) այդ շատ ճիշտ որոշել է: Մեկը նրան դնում է Սևանա լճի վրա. այլապես Մազիստրոսը նրանից «ֆորել» չէր ուզիլ, և նա չէր կարողանա Մազիստրոսին ուղարկել հռչակավոր ֆորելը: Մյուսը Մազիստրոսին գրել է տալիս Հավուց Թառ վանքում, որպեսզի աժդահակ ձկան զրույցը հայկական ֆուկլոր լինի և կապ ունենա ձրկնակերպ կոթողների հետ: Մինչդեռ այդ իշխանը—դա Սասունի շատ հայտնի իշխան Թոռնիկ Մամիկոնյանն է, որ Գրիգոր Մազիստրոսի փեսան էր, որ և իշխում էր ոչ միայն Սասունին, այլև հարևան Տարոն ու Ճապաղջուր (հին՝ Հաշտյանք) գավառներին: Երբ Գրիգոր Մազիստրոսը հունաց կայսրից նշանակված էր «Վասպուրականի և Տարօնոյ, և Մանազկերտի, Արձիշոյ, Բերկրոյ, Միջագետաց տէր», բղեշխ, նրա բղեշխության մեջ էր մի առժամանակ և Սասունը: Կնշանակի՝ Գր. Մազիստրոսը իր բղեշխության դաշտային կողմերում, հավանորեն Աղձնիքում կամ Միջագետքում եղած ժամանակ՝ Սասունից կարմրախայտ է ուղում, քանի որ այս ձուկը լինում է լեռնային կարկաշահոս ջրերում:

Ապա դարձյալ՝ ավելի ևս զարմանալի է, որ և՛ Սմիռնովը և՛ Բ. Պիտտրովսկին անուշադիր են թողնում Փիտոն գետը, որից ըստ զրույցին՝ դուրս է եկել աժդահակ ձուկը և որի ափին տնկել են այդ ձկան արձանը: Նրանք չգիտեն, թե դա ինչ գետ է, և չեն ջանում իմանալու այդ: Բայց Գր. Մազիստրոսը շատ լավ գիտեր, որ «Փիտոն» կոչվում է Աստվածաշնչի մեջ Դրախտի շորս գետերից մեկը (Ծննդոց, Բ. 11): Ապա բաց արեք Մովսես Խորենացու «Աշխարհացույցը»¹ և Հնդկաստանի մասում կգտնեք հետևյալը. «Գանգես գետ, որ է Փիտոն»: Այս էլ հարկավ գիտեր Գր. Մազիստրոսը:

Եվ այսպես՝ ջուրն ընկան բոլոր «գուցենները» և նմանները, կամ թե մի բանասիրական առասպելով պետք է ասենք՝ դրախտի Փիտոն գետի կամ Հնդկաստանի Գանգես գետի ափին լաց է լինում «հայոց» խոսքով թագավորի հարձը. այդ գետից դուրս է գալիս մարգարիտ բերող աժդահակ ձուկը, վիշապ դեմոնը, և այդ Գանգես գետի ափին «հայոց» խոսքով թագավորը դնել է տալիս մեր Գեղամա լեռներում գտնված «ձրկների արձանները»: Լավ լեզենդա է: Բայց ամենաթարմ լեզենդան, բանասիրական լեզենդան, այն է, որ այդ աժդահակ ձկան զրույցը գրի է

¹ «Մովսեսի Խորենացույ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, եթ. 615:

առել Գր. Մագիստրոսը, այն էլ Հայաստանի ձկնակերպ արձանների մոտ
մի տեղում, ուրեմն և դա հայկական ֆուկլոր է, և Գր. Մագիստրոսի իբր
գրի առած «այդ պատմվածքը կախում ունի ձկների քարե արձաններից»,
կամ հնարավոր է դրա «կապը Գեղամա լեռների վիշապների հետ»... և
այլն: Կալ է չի ասվել, թե Գր. Մագիստրոսի նամակի մեջ բերված մյուս
ձկների զրույցներն էլ ինքը Գր. Մագիստրոսն է գրի առել, մեկը՝ Եթով-
պիայում, մեկը Եգիպտոսում նեղոսի ափերին, մեկը Հունաստանում,
մեկ ուրիշն էլ Հնդկաստանում, մեկն էլ Ամուգյան (?) երկրում և այլն,
և կամ դրանք էլ հայկական ֆուկլոր են:

Հապա ի՞նչ է ասում այդ աժդահակ ձկան բերած մարգարտի պարս-
կերեն «եզդագուվան», այսինքն աստվածատուր կոչումը, ինչպես և մյուս
բազմաթիվ ածականները, այլև «ի դիցն ազդմանէ» խոսքը:—Անպայ-
ման այն, որ դա իսկական առասպել, միթոս չէ. այլ կազմված է ցույց
տալու համար մի թագավորի թագի մարգարտի, «չքնաղ», «սխրալի»,
«հրաշալի», «սպիտակափառ», «ականակիտ», «զարմանալի», «երկո-
տասան կշիռ ունելով սատեր» մարգարտի «սքանչելի» աստվածացին
ծագումը: Այդպես են եղել հին բռնակալները. նրանք ոչ միայն իրենց
են ծագած համարել աստվածներից, այլև իրենց ականակապ թագը և
այլ իշխանական ատրիբուտները: Եվ եթե հնումն պարծեցել են իսկա-
պես իրենց թագի մարգարտով, հետագայում իրենց թագի մարգարտ
են կոչել իրենց տիրած երկրներից մեկը, ինչպես՝ Հնդկաստանը համար-
վել է «Բրիտանական թագի ամենավառ մարգարտը», Կովկասը՝ ուս-
աց ցարերինը:

Բայց դիցուք թե այդ զրույցն իսկական առասպել է, և կամ նույ-
նիսկ ինչ որ խոսքով թագավոր Հնդկաստանում Փիսոն գետի եզերքին
մի պաշտելի աժդահակ ձկան համար արձան է կանգնած եղել: Այդպի-
սի արձաններ աշխարհում շատ կարող են եղած լինել և պաշտելի ձրկ-
ներին զոհ արած լինել և Հնդկաստանում, և Եգիպտոսում, և Եթովպիա-
յում, նույնպես և Գեղամա լեռներում, և այլուր: Այդպիսի արձաններից
մի քանիսի մասին գրում է հենց Գր. Մագիստրոսը: Դրանցով, սակայն,
երբեք ոչինչ չի պարզվում Հայաստանի ձկնակերպ կոթողների մասին, և
ամենեին չի հաստատվում «վիշապի կապը ձկան հետ» կամ թե ըստ հայ-
կական ֆուկլորի վիշապ դեմոնը ձկան կերպարանքով է երևում:

20. «Ձկան պաշտամունքը,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին,—պատա-
հում է և Հայաստանում. վանա շրջանի հայկական հեֆաթների մեջ
ձուկը փրկում է նույնիսկ աստուծուն»: Բ. Պիոտրովսկին սիրում է հոգ-
նակի թվով «հեֆաթներ» գրել և ոչ մի այդպիսի հեֆաթի աղբյուրը գո-
նե չհայտնել: Նա բավականանում է այս դեպքում մի զրույցի բովան-
դակություն մեջ բերելով, աղբյուրը չհայտնելով ըստ իր սովորության:
Այդ զրույցը ես գտնում եմ ներսես Սարգիսյանի մի աշխատության մեջ¹:

¹ «Տեղագրութիւնք ի Փոքր և ի Մեծ Հայս», Վենետիկ, 1864, եր. 273 հտն.:

Զրույցը կազմված է «Ըղտու քարեր» կոչված քարաշարքի և Նեմրուժ սարի անվան բացատրության համար, որ և կրճատել է Բ. Պիոտրովսկին բերելով դրա համառոտ բովանդակությունն այսպես. «Հզոր թագավոր Նեմրուժը, որ տիրել էր շատ երկրների, գալիս է Հայաստան և ցանկանում է, որ աստված ճանաչեն իրեն: Նա լեռան վրա շինում է մի շենք: Եվ երբ շենքը պատրաստ է լինում, այն ժամանակ Նեմրուժը վճռելով թե ինքն իրոք աստված է և բացի իրենից՝ էլ ուրիշ աստված չկա, բարձրանում է իր պալատի կտուրը, նետն արձակում է դեպի երկինք, ցանկանալով աստուծուն սպանել: Բայց աստված Վանա լճից մի ձուկն է առնում, և Նեմրուժի նետը դիպչում է ձկանը: Ձկնից արյուն է հոսում, և Նեմրուժը հավատում է, թե աստուծուն սպանել է: Բայց այդ ժամանակ կայծակը խփում է, և Նեմրուժն իր ապարանքի հետ կործանվում է լեռան մեջ բացված անդունդը, որից ջուր է հոսում»:

Ահա այն զրույցը: Ինձ համար բոլորովին անհասկանալի է, թե ինչպես կարելի է դրանից հանել, թե Հայաստանում եղել է ձկան պաշտամունք: Ո՞ւր է այդտեղ պաշտված ձուկը: Սրանով ես չեմ ուզում ասել, թե Հայաստանում ձուկ պաշտված չի եղել. այլ այն միայն, որ եզրակացություն են հանում առանց հիմքի:

Մի փոքր ուշադրություն դարձնողը, — հարկավ, ավելի նկատի ունենալով բնագիրը, — հեշտությամբ կտեսնի, որ դա պատմված է պարզապես հետևողությամբ Ս. Գրքի աշտարակաշինության ու Նեբրովթի և Մ. Խորենացու «Հայոց պատմության» Հայկ ու Բելի առասպելի ըսկզբի: Չէ՞ որ ըստ Խորենացու մեկնության՝ Բելը նույնացրած է Նեբրովթի հետ: Եվ իսկապես, այդ զրույցի մի վարիանտը կա Սրվանձտյանի «Գրոց Բրոցի» մեջ (եր. 48), տուր «Ըղտու քարեր» կոչված քարերը ասվում են «Բելի ուղտեր» և «Ուղտապաններ»: Այս վարիանտով Բելն է գալիս Հայաստան, և չի հիշվում ձուկը, որ, ով գիտե, որ զրույցից եկել, մտել է մեջ և առանձին դեր չի խաղում: Աստուծու փրկողը կայծակն է, և ոչ թե ձուկը: Հանեք վերևում ընդգծած տողերը ձկան մասին, և պակասն իսկի չի էլ զգացվի:

Եվ վերջապես այդ լեգենդայով բնավ չի պարզվում «վիշապի կապը ձկան հետ», կամ «վիշապի երևան գալը ձկան կերպարանքով»: Այդ զրույցի մեջ նույնիսկ վիշապ չի հիշվում:

21. Բերեմ և հետևյալը Բ. Պիոտրովսկու գրքուկից (եր. 27). «Վիշապի արտաքին տեսքի մասին նույնպես ոչ մի որոշ ցուցում չկա. նա հեֆաթների մեջ հանդես է գալիս երբեմն իբրև դրակոն, երբեմն իբրև վիթխարի օձ, երբեմն էլ ըստ երևույթին, և իբրև ձուկ»: — Եթե «ըստ երևույթին» է, դա ոչ մի արժեք չունի: Իսկ եթե իրոք կան հեֆաթներ, որոնց մեջ վիշապ դեմոնը հանդես է գալիս իբրև ձուկ, էլ ինչո՞ւ պետք էր գրել «ըստ երևույթին», այլ պետք էր բերել այդպիսի հեֆաթներից գոնե մեկի բովանդակությունը և ցույց տալ այդպիսի հեֆաթի աղբյուրը, որպեսզի ուրիշներն էլ կարողանային կարդալ այդպիսի հե-

քաթը և տեսնեին, թե արդյոք իրոք վիշապ դեմոնը հանդես է գալիս իբրև ձուկ։ Թե չէ՝ Բ. Պիտտրովսկու այդ խոսքը մնում է լոկ խոսք և ոչ մի գիտական արժեք չունի։

22. Մնաց հետևյալը. «Վիշապի կապը ձկան հետ՝ որոշակի հաստատվում է և ուրիշ նյութերով։ Այսպես, Ն. Յա. Մառը մատնացույց է եղել այն բանին, որ բազմաթիվ հայկական հեքաթների մեջ վիշապը հանդես է գալիս իբրև морская бусра = ծովային փոթորիկ»։ Այսպես է գրում Բ. Պիտտրովսկին, առանց ցույց տալու Ն. Մառի աշխատության էջը և «բազմաթիվ հեքաթներից» գոնե մեկը։ Իմանում եմ այդ էջը (96) Սմիռնովի հոդվածից և տեսնում եմ, որ Մառը միայն մեկ աղբյուր է ցույց տվել, Ազգագրական հանդես VI, 35, իսկ այստեղ ոչ թե «բազմաթիվ հայկական հեքաթներ» են և ոչ էլ հեքաթ է, այլ մի սնտրիապաշտություն է ուրիշ սնտրիապաշտությունների շարքի մեջ։ Ահա այդ։

«Փոթորիկ. — Փոթորիկ փոթորիկները կկոչվին սատանի քամի, որոնց բարձրանալու ժամանակ երեխայք մեջը կմտնեն, որպեսզի սատանայի ժողոված դանակ, ուրոնք և այլն վերցնեն։ Իսկ ծովային փոթորիկ կամ թաթառը կկոչվի յուշապ, որ ծարավելու համար ծովերու վրա կիջնե ջուր խմելու»։ Ահա այդ հեքաթ ասածն ընդամենը։ Բայց ո՞ւր է այստեղ «վիշապի կապը ձկան հետ», այն էլ մի կապ, որ այդ «նյութով» իբր «որոշակի հաստատվում է»։ Այստեղ նույնիսկ ձուկ չկա հիշված։ Գիտական գործ չէ ինքնահնար բաներ գրել, ցանկանալով որ վիշապն անպատճառ կապված լինի ձկան հետ։ Կամ գուցե, Բ. Պիտտրովսկին կարծում է, թե «морская бусра» ասածը ձուկ է։

Այդ սնտրիապաշտությամբ մի ավելորդ անգամ հաստատվում է, այն, ինչ որ ես դեռ 1898 թ. գրել եմ վիշապի մասին (տե՛ս այս աշխատության 3-րդ հատված, պարագրաֆներ 8 և 9)։ Բայց Սմիռնովին այդ մի կողմ է թողել (որովհետև դրանից չի երևում վիշապի կապը ձկան հետ)։

Հայերենում վիշապ, թաթառ ռուսերենում սովորաբար ասում են тифон, смерч։ Դա պտուտահողմ է, որ ցամաքի վրա սյունաձև վեր է բարձրացնում փոշի, հող, մանր մուկեր բաներ, սաստիկը՝ նաև ջուր լճերից, և պտտելով առաջ է գնում, և եթե ուժը շատ մեծ է, ճանապարհին ջարդում, ոչնչացնում է ամեն ինչ։ Վիշապը կամ թաթառը առաջանում է առանձին մութ ու ցած ամպերի ժամանակ, որոնք իրենց արտաքին ձևով շատ նման են ամպրոպային ամպերին և շփոթվում են դրանց հետ։ Թաթառի ամպն ևս էլեկտրականացած է լինում և միջից հաճախ կայծակնահարում և թրոտում է։ Այդ երևույթն այժմ ընդհանրապես ասում ենք փոթորիկ. իսկ փոքրերը՝ սատանի քամի, քաջքաքամի։ Բայց ինչպես այս աշխատության 3-րդ հատվածի վերջում կարելի է տեսնել, կանոն վիշապ ասողներ էլ, և քրիստոնեության ազդեցությամբ է «սատանան» փոխանակել վիշապին, և այդպես նաև ուրիշ ժողովուրդների մեջ։

Որ Ազգագր. հանդեսի (VI, 35) մեջ տպված սնոտիապաշտությունների ժողովողը միայն ծովային թաթառը գիտե «յուշապ» անունով, այդ արժեք չունի։ Վիշապ կամ թաթառ կոչվում է ոչ միայն ծովայինը, այլև ցամաքայինը. դա համապատասխան է ֆրանսերեն trombe բառին, լի-նի trombe terrestre—ցամաքային թաթառ կամ վիշապ, թե trombe marine—ծովային թաթառ կամ վիշապ, գրմ. Wasserhose: Այդ պատ-ճառով և Գ. Կուսինյանի ֆրանսահայ բառգրքի մեջ trombe բառի դի-մաց հայերեն գրված է՝ վիշապ, թաթառ, ինչպես և Առձեռն բառարա-նի մեջ «վիշապ» անվան նշանակություններից մեկը դրված է՝ «փոթո-րիկ կամ թաթառ. տաճկ. խօթթում»։ Վերևում այս աշխատության 8 և 9 պարագրաֆների մեջ բավականին վկայություններ բերված են այն մասին, որ ցամաքային փոթորիկն էլ վիշապ է կոչվում։

Մեր ժողովրդական հավատալիքներով՝ վիշապը լինի ցամաքային, թե ծովային, երևան է գալիս իբրև օձ։ Սրվանձտյանի նման ժողովրդա-գետը գրում է¹. «Եվ որովհետև ինչպես օձին ջրայինն ու ցամաքայինը կա, նույնպես ալ վիշապին։ Ուտի կ'ըսեն, թե տեսնված է երբեմն Վա-նա ծովու մեջեն, երբեմն ալ ամալի լեռներեն վիշապներուն երկինք փաշվիլը։ Գուցե թաթառ հողմի նկարագիրն է սա, որ ծովեն ջուր և ցա-մաքեն փոշի, ծառ ու քար կը բարձրացնե յամպս և ի վայր կը թափե»։— Դա «վիշապ հանելն», վիշապի «բարձրանալն» է։

Ծովային թաթառները լինում են բարձրացող և իջնող, նայելով թե ծովից վեր ելնող կոնուսով են սկսվում, թե ամպերից ծովի վրա իջ-նող ամպային պտտվող սյունով։ Վերևում դրված սնոտիապաշտության մեջ հետաքրքիրն այն է, որ այսպիսի վայր իջնող ամպը, «յուշապը» պատկերացվում է իբրև մի կենդանի ոգի, դեմոն, «որ ծարավելու հա-մար ծովերու վրա իջնում է, ջուր խմելու»։ Ըստ այսմ տւրեմն վի-շապ դեմոնը ներկայանում է իբրև մի ամպային էակ, ինչպես բա-ցատրել եմ ես դեռ 1898 թվին վերևում հիշված իմ գերմաներեն լեզ-վով գրված աշխատության մեջ։ Իբրև ամպային էակ էլ, նա, ինչպես ամպերը, փոփոխում է իր կերպարանքը։ Հին հավատալիք է և «ամպի ջուր խմելը»։ Աշնանը կամ գարնան սկզբներին, երբ երկնքում շարժ-վում են զանազան ձևերով ցած ամպերի կտորներ, և դրանցից մե-կը ծածկում է արեգակի երեսը, այդ ժամանակ երեխաներն ասում էին, «ամպը գնաց՝ ջուր խմի»։ Այդ հին հավատալիքն է երևում և Հովհ. Թու-մանյանի հետևյալ տողերի մեջ.

Ամպերը դանդաղ շուրտերի նման,
Նոր են՝ ջուր խմած՝ ձորից բարձրանում։

Ահա ամպերի և ջուր խմելը և իբրև «ուղտեր» երևալը։ Ճիշտ է, վեր-ջինս Թումանյանի գրվածքի մեջ իբրև նմանություն է ասված, բայց ինչպես առասպելների ծագման մասին գրելիս ասվեց, այդպիսի նմա-

¹ «Գրոց Բրոց», եր. 93 հտն.։

նություններէց են հենց ծագած առասպելական էակները, ամպային էակ վիշապի երեւոյն իբրեւ ուղտ և այլն, որ գտնուած ենք Եզնիկի գրքի մեջ:

Բայց շարունակենք:

23. Բ. Պիտտրովսկին մի բան էլ է գրում (եր. 27 հտն.). «Հին Արեւելքում հայտնի են ձկան կերպարանքով աստվածութիւններ», որոնց «պաշտամունքը տարածված է եղել Առաջավոր Ասիայում». նրանք «եղել են երկրագործութեան բարի հովանավորներ», ինչպես ասորեստանցոց Դագոնը: Նախ կուգեի բերել հետեւյալը. «Բիբլոսացի Փիլոնը Դագոնին, որ հայտնի է իբրեւ փղշտացոց աստվածութիւն, հիշում է իբրեւ փինիկեցոց աստված: Նա թերեւ ըստ մի բառախաղի (դագան—արմտիք, հացաբույս) անվանուած է նրան հողագործութեան ուսուցող: ...Դագոնի նշանակութեան մասին իբրեւ ձկան աստված՝ ոչ բաբելացիների, ոչ էլ քանանացիների մեջ հաստատուն մի կովան չկա: Բայց Դագոնն է երկրային և ստորերկրյա օվկիանոսի աստված: Փղշտացիների մեջ Դագոնի ամուսինն է ծովի և ձկան աստվածուհի Դերկետոն¹: Եվ այս Դերկետոն, ինչպես կտեսնենք, պաշտվել է և Հայաստանում: Բայց դիցուք, Դագոնը և ուրիշները իրոք եղել են ձկան աստվածութիւններ. մի՞թե դրանից երևում է «վիշապի կապը ձկան հետ» կամ այդպիսի աստվածութիւնների գոյութիւնն ապացույց է, թե Գեղամա լեռների ձկնածե կոթողները կարող են վիշապի արձաններ եղած լինել և կամ այն, որ գրում է Բ. Պիտտրովսկին, թե «օձն ու ձուկն իբրեւ ջրի սիմբոլներ և անձնավորում մեծ նշանակութիւն են ունեցել հայկական վիշապի, աղբյուրների պահապանի կերպարի մեջ. նրանք որոշակի հանդես են գալիս և Գեղամա լեռների քարե արձանների վրա, որոնք նույնպես անմիջորէն կապված են ջրի հետ» (եր. 30): Այս դատողութեան առաջին մասը լոկ խոսքով է ասված. Բ. Պիտտրովսկին ոչ մի տեղ չի ցույց տվել, թե «հայկական վիշապն աղբյուրների պահապան» է: Ընդհակառակն, մենք տեսանք, որ վիշապն աղբյուրների ջուրը խափանող է:

Այսպես՝ բնավ երևան չեկավ «վիշապի կապը ձկան հետ»:

VII

24. Գեղամա լեռների ձկնակերպ արձանների «ատրիբուտներից» է և Եզան կամ գոմշի կամ խոյի (երեքն էլ ասում են) գլուխը կաշիով, և ինչ որ թռչուններ: Պետք էր այդ էլ որոնել հայկական ֆոլկլորի մեջ:

Բ. Պիտտրովսկին գրում է (եր. 30). «Եզան կապը վիշապի կերպարի հետ՝ հայկական լեգենդաներում նվազ պարզորոշութեամբ է հաստատվում»: Ուզում է ասել, թե ոչինչ չի գտնում այդ մասին հայկական ֆոլկլորում. դրա համար և նա դիմում է ուրիշ նյութերի:

Նա ասում է, թե վրացական և հյուսիս-օսական վեպի հերոս Ամ-

¹ „Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg. von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Tübingen, 1905, I, էր. 375 հտն.:

րանը՝ «իբրև վերին¹ և ստորերկրյա ծովի աստվածութիւն՝ կապված է ջրի հետ, իսկ մի պատումի մեջ՝ եզան հետ», այն է՝ «Ամրանը երկինք ընկնելու համար՝ փաթաթվում է ծովից հանած եզան կաշու մեջ» (եր. 26, 30):— Հետևաբար և իբր բացատրվեց, թե ինչու Հայաստանի ձրկնածև արձանների վրա կա եզան գլխի ու կաշու գծագրութիւն: Ապա ուրեմն և այդ կոթողներն իբր վիշապի արձաններ են: Պարզ տրամաբանութիւնն ասում է, թե պետք է ցույց տրվեր հայկական վիշապի կապը եզան հետ և ոչ թե վրացական Ամրանի կապը եզան կաշու հետ, կամ թե պետք էր միաժամանակ ցույց տալ, թե վրացական Ամրանը և հայկական վիշապը նույն դեմոնն են... Թե չէ՝ շատ հերոսներ կարող են եզան կաշու հետ գործ ունենալ կամ այդ անասունի կաշու մեջ փաթաթվել: Ձենով Հովանն էլ փաթաթվում է յոթը գոմշի կաշու մեջ...

Նա ասում է դարձյալ, թե խոջալուում մի կուրգանում գտնված մի բրոնզե գոտու վրա «եզներ են պատկերացված աստղերի, օձի և թռչունների հետ»: Լավ, թեկուզ եզը մի պաշտելի անասուն եղած լինի մի՞թե դրանով ցույց է տրվում վիշապի կապը եզան հետ: Այդ գոտու վրա չկա նույնիսկ ձուկը, իբր «ձկան կերպարանքով վիշապը». և եթե այդ լիներ էլ, դա էլ կլիներ Հայաստանի ձկնածև արձանների մի առանձին արտահայտութիւն:

Վերջապես նա գրում է, թե Գեղամա լեռների արձանների վրայի «եզան կաշին՝ բերանից հոսող ջրով՝ կարելի է բացատրել նույնպես» նրանով, որ այդ արձանները գտնվում են յեյլադատեղերում, ուր ջրանցքների ցանցը հարկավոր էր նաև անասունները ջրելու համար: «Բնական է, որ այս միջավայրում եզան կամ խոյի հետ կապված պաշտամունքն ունենար շատ մեծ նշանակութիւն [սպասում ենք, որ ասեր՝ ուստի եզը կարող էր մտնել վիշապի արձանի մեջ, բայց Բ. Պիոտրովսկին ասում է՝], որ կարող էր շանդրադառնալ երկրագործների [= հայկական: Մ. Ա.] ֆոլկլորի մեջ»:

Այսպես՝ Բ. Պիոտրովսկին բացատրեց նաև այն հանգամանքը, թե ինչու ինքը չի գտնում հայկական ֆոլկլորի մեջ եզան մասին... Իբր թե հայկական ֆոլկլորը երկրագործական է, իբր թե եզը երկրագործին պետք չի եկել. ուստի և եզան պաշտամունքի նշանակութիւնը «կարող էր շանդրադառնալ երկրագործների ֆոլկլորի մեջ»:— Երևի Բ. Պիոտրովսկին չի մտաբերել հին երկրագործ եգիպտացիների Ապիսը, այդ եզ աստվածը, որի էմբլեմով պաշտում էին, ինչպես բացատրում են, երկրագործության աստված Օզիրիսին:

Բայց այս շատ եղավ: Անցնենք:

25. Ի՞նչ գործ ունի «թռչունների գծագրութիւնը Գեղամա լեռների երկու կամ երեք վիշապների վրա»:—Այդ առթիվ ասում է Բ. Պիոտրովսկին. «Լեզվական սեմանտիկան բոլորովին որոշակի ապացուցում է

¹ Божество верхнего и подземного моря—կամ верхнего բառից հետո պակասում է մի բառ, թերևս неба, կամ թե պետք է լինի морей:

Թուշունների կապը թե վերին երկնքի հետ և թե ներքինի (ջրի) հետ, դրանով հենց հաստատելով, որ տեղին է նրանց [թուշունների] առկայությունը լեռներում ջրանցքների մոտ պատահող քանդակների վրա: Եվ վիշապը հայկական լեգենդաներում հաճախ երևում է թուշու էակի—դրակոնի կերպարանքով:— Դարձյալ հոգնակի՝ «լեգենդաներում»: Հետաքրքիր է իմանալ՝ ո՞ր լեգենդաներում:

Ապա՝ լավ կլիներ, որ այդ «սեմանտիկան» մի փոքր որոշակի ասված լիներ, որպեսզի մենք էլ կարողանայինք մի բան հասկանալ: Բայց և այնպես Բ. Պիոտրովսկու դատողությունը տրամաբանական չէ: «Վիշապի» արձանների վրա թուշունների գծագրության տեղին լինելը ցույց տալու համար՝ պետք էր ցույց տալ վիշապի կապը թուշունների հետ կամ թուշունների կապը վիշապի հետ և ոչ թե «թուշունների կապը թե վերին երկնքի և թե ներքինի (ջրի) հետ», և ոչ էլ այն ասել, թե վիշապը մի թուշու էակ է, դրակոն է, այսինքն թևավոր օձ:

VIII

26. Բ. Պիոտրովսկին անում է հետևյալ վերջնական եզրակացությունը: «Այսպիսով Հայաստանի Սևանա շրջանի լեռներում առաջին անգամ Ն. Յա. Մառի և Յա. Ի. Սմիռնովի հայտաբերած վիշապների արձանների բոլոր ատրիբուտները համընկնում են հայկական ֆոլկլորի վիշապների ատրիբուտների հետ: Շատ հավանական է, որ Գեղամա լեռների քանդակները պատկերումներ են վիշապների, որոնք մի փոքր փոփոխված ձևով քրիստոնեության ազդեցությամբ արդեն չար էակներ դարձած, հասել են հայկական ֆոլկլորի մեջ մինչև մեր օրերը»:

Ես ամենայն մանրամասնությամբ, մի առ մի քննելով բերված բոլոր փաստարկումները՝ գտնում եմ, որ այդ եզրակացությունն ամբողջովին անհիմն է և սխալ:

Հայկական ֆոլկլորով, ավանդություններով ու հավատալիքներով և առհասարակ որևէ ուրիշ նյութով Բ. Պիոտրովսկին, ինչպես և Յա. Ի. Սմիռնովը բնավ չապացուցեցին՝

1) Թե վիշապ դեմոնն իբր եղել է պտղաբերության և ջրի աստվածություն, ջրի հովանավորող: Այդ ասված է լոկ խոսքով: Հատ. 11.

2) Թե վիշապ դեմոնին իբր զոհաբերություն են արել կալերում: Այդ ասված է Եզնիկի գրածի բնագիրն աղճատելով ու սխալ թարգմանելով և հայ ժողովրդական հավատալիքը չիմանալով: Հատ. 12.

3) Թե վիշապ դեմոնն իբր հետագայում քրիստոնեության ազդեցությամբ է չար էակ դարձած: Այդ ոչ մի կերպ չի ապացուցած. բնդհական՝ ինչ որ Բ. Պիոտրովսկին բերում է, այդ ցույց է տալիս, նույնիսկ ըստ Բ. Պիոտրովսկու, վիշապի չար ոգի լինելը, այն էլ քրիստոնեությունից շատ առաջ: Հատ. 13—16.

4) Թե «հայկական վիշապ» դեմոնն իբր «աղբյուրների պահապան»

հովանավոր է: Այդ ասված է լոկ խոսքով: Ընդհակառակն՝ վիշապն աղբյուրների ջուրը խափանող, ջրարգել է: Հատ. 14.

5) Թե վիշապները, այսինքն վիշապ դեմոնները Եզնիկի գրքի մեջ իբր «երևում են ձկան կերպարանքով», իբր հնումն հայերը վիշապները, այսինքն՝ վիշապ դեմոնները «պատկերացնում էին մեծ ձկան կերպարանքով»: Այդ ասված է «վիշապ» բառի տարբեր նշանակությունները շփոթելով և տրամաբանական կոպիտ սխալ անելով, այսինքն՝ «վիշապ» բառի մի նշանակությունը, որ է «վիշապ ձուկ», «մեծ ձուկ», կետ ձուկ, անցկացնելով «վիշապ» բառի «վիշապ դեմոն» նշանակության տեղ, և չնկատելով, որ Եզնիկը տվյալ հատվածի մեջ ոչ թե հայ ժողովրդական հավատալիք է հերքում, այլ Ս. Գրքի մեկնություն է անում: Հատ. 17—18.

6) Թե Գրիգոր Մագիստրոսի մի նամակի մեջ ի միջի այլոց բերված աթղահակ ձկան=վիշապ ձկան մասին զրույցն իբր հայկական ֆուկլոր է և իբր գրի է առել Գր. Մագիստրոսը, այն էլ ձկնաձև արձանների մոտ, և այլն, և այլն: Այդ ամենն ինքնահնար բաներ են, առանց որևէ հիման կամ այնպիսի հիմնավորմամբ ասված, որ միայն ժպիտ են հարուցանում: Հատ. 19.

7) Թե նեմրուխ սարի և ըղտու քարերի մասին զրույցի մեջ իբր երևում է «ձկան պաշտամունքը Հայաստանում»: Այդպիսի բան չկա այդ զրույցի մեջ և դրա մեջ վիշապ էլ չկա: Հատ. 20:

8) Թե վիշապն իբր «հեքիաթների մեջ հանդես է գալիս... ըստ երեվույթին և իբրև ձուկ»: Լոկ խոսք է այդ: Հատ. 21.

9) Թե «վիշապի կապը ձկան հետ» իբր «որոշակի հաստատվում է» նրանով, որ ծովային փոթորիկը կամ թաթառը կոչվում է «յուշապ»: Այդ էլ լոկ խոսք է: Թաթառի (смерч, тайфун) «վիշապ» կոչումը ցույց է տալիս վիշապ դեմոնի օդերևութային ծագումը: Հատ. 22.

10) Թե եզան կապը վիշապի հետ հայկական ֆուկլորում իբր «ներվազ պարզորոշությամբ է հաստատվում»: Այդ էլ լոկ խոսք է: Ոչ միայն հայկական, այլև ուրիշ ֆուկլորով էլ չի պարզած «եզան կապը վիշապի հետ»: Հատ. 24.

11) Թե իբր տեղին է թռչունների առկայությունը վիշապների արձանների վրա: Այդ էլ ասված է լոկ խոսքով, քանի որ չի ցույց տրված թռչունների կապը վիշապ դեմոնի հետ: Հատ. 25.

12) Թե «օձն ու ձուկն իբրև ջրի սիմբոլներ և անձնավորում» իբր «մեծ նշանակություն են ունեցել հայկական վիշապի, աղբյուրների պահապանի կերպարի մեջ»: Այդ էլ ասված է լոկ խոսքով: Հատ. 23.

27. Ինչո՞ւ Բ. Պիոտրովսկին չհաստատեց, թե «վիշապներ» ասված կոթողները վիշապի արձաններ են:— Որովհետև նա, նրանից առաջ Ն. Յա. Մառը և Յա. Ի. Սմիռնովը, սխալ ելակետ ունեն: Նրանք իրենց հետազոտության համար ելնում են այդ հին արձանների արդի ժողովրդական «վիշապներ», «աթղահա» անունից, ենթադրելով, թե այդ կոչումն ավանդաբար գալիս է այն ժամանակից, երբ կենդանի է եղել այդ

արձանների աստվածութեան պաշտմունքը: Քանի որ դրանք «վիշապներ» են կոչվում, ուրեմն և վիշապների արձաններ կարող են եղած լինել,— մտածում են նրանք:

Եվ ահա որոնումներ անել վիշապի մասին, և այդ դեմոնին լոկ խոսքով վերագրել այս ու այն, կամ այդ դեմոնն այսպես ու այնպես, անհիմն կերպով կապել արձանների հետ, ձգտել հայկական ֆուլկլորով կամ այլ աղբյուրներով, բռնազբոս կերպով բացատրելու արձանների «ատրիբուտները», մեջ բերելով և այնպիսի բաներ, որ ոչ մի կապ չունին թեմայի հետ. ընդհակառակն՝ շտեմեկու տալով վիշապ դեմոնի օղերեւութային բնութշունը, որ ունի նա ըստ հայկական հավատալիքների. ուրանալով նրա լինելը փոթորկի և ամպ ու ամպրոպի անձնավորում, զանազան կերպարանքներով երևալը և նրա մասին եղած ավանդութիւնները. որոնելով, իբր հայկական ֆուլկլորի մեջ, ձկան կերպարանքով վիշապ, վիշապի կապ ձկան, եղան և թռչունների հետ, լոկ խոսքով ասելով, թե վիշապը պտղաբերութեան և ջրի աստվածութիւնն է և այլն,— այսինքն անընդունելի հակամատերիալիստական մեթոդով ձգտելով ապացուցելու այն, որ չի ապացուցվում:

Այդ վիթխարի կոթողների «վիշապներ» և «աժդահա» կոչումը կապ չունի նրանց պատկերացրած աստվածութեան հետ: Նրանք իրենց հսկայական մեծութեան համար հետազայում են կոչվել վիշապներ կամ աժդահաներ, իբրև աժդահա քարեր, և այդ կոչման հետևանքով նրանց վրայի քանդակներն իմաստավորվել են իբրև «օձերի կամ վիշապների պատկերներ»: Թե այդ այդպես է, երևում է նրանից, որ մի ուրիշ տեղում, Արագածի լանջին նույնպիսի կոթողներն իրենց վիթխարութեան համար կոչվել են «օղուզի գերեզմաններ», այսինքն՝ հսկայի, ազնավուրի գերեզմաններ:

Եթե պատահաբար նախ ոչ թե Գեղամա լեռների «վիշապներ» կոչված արձանները հայտաբերված լինեին՝ այլ Արագածի հարավային լանջի «օղուզի գերեզմանները», այն ժամանակ թերևս հետազոտութեան համար ելակետ ունենային՝ հսկա, ազնավուր, դե (քանի որ «ազնավուրին դե ալ կ'ըսեն»: Սրվանձտ.)... Այդ էլ, անշուշտ, ոչ մի հետևութեան չէր հանգեցնիլ:

28. Հետազոտութեան համար ելակետ պիտի ունենալ ոչ թե այդ արձանների անունը, որ կարող էր փոխվել, հինը մեռնել և տեղը նորն անցնել, այլ այն, որ սկզբից մինչև մեր օրերը մնում է, այսինքն՝ արձաններն իրենց տեղագրութեամբ և վրայի գծագրութեամբ:

Թե այդ կոթողներն իրենց տեղագրութեամբ ջրերի վրա — աղբյուրների, լճերի, արվեստական ջրամբարների վրա, կապված են ջրի և ոռոգման սխտեմի հետ, հետևաբար վերաբերում են ջրի մի աստվածութեան, այդ պարզ է: Այդ պատճառով պետք է վիշապ դեմոնը թողնել և հետազոտութեան համար ելակետ ունենալ ջրի մի այնպիսի աստվածութիւն, որի պաշտամունքն ու առասպելները եղել են նաև Հայաս-

տանում, որ երևան է եկել ձկան կերպարանքով նաև Հայաստանում, որի արձանը եղել է ձկան կերպարանքով և դրված է եղել լճերի մոտ, որ կապված է եղել թռչունների հետ և վերջապես՝ արվեստական ռոդաման հետ:

IX

29. Հին Արևելքում եղել է մի շատ սիրված աստվածուհի, որ հազարավոր տարիներ շարունակ չափազանց մեծ նշանակություն է ունեցել Արևելքի կրոնական կյանքի համար: Նա իր հիմնական գաղափարով եղել է պտղաբերության և սիրո դիցուհի, այլև ջրի աստվածուհի և զանազան ժողովուրդների մեջ զանազան անուններով ու կերպարանքներով պաշտվել է շատ կողմերում: Նա Ասորեստանում կոչվել է Միլիտտա, Իշտար, Բաբելոնում՝ Իշտար, Փինիկիայում՝ Աստարոթ, Աշտարտ, Դերկետո, Ասորիքում՝ Դերկետո, Ատարգատիս, Աստարտե, հույների մեջ՝ Ափրոդիտե, հայերի մեջ՝ Աստղիկ, Անահիտ, պարսիկների մեջ՝ Անահիտա:

Ասորեստանում այս դիցուհին մի հզոր հրամանատար, մարտիկ աստվածուհի է, պատերազմի դիցուհին, նետ-աղեղով զինված, այրական ու ռազմիկ բնավորությամբ, ճակատամարտի և որսի թագուհին: Բայց Իշտարը միանգամայն և փառքամ պտղաբերության ու զգայական սիրո դիցուհին է: Նա Ուրուքում (Հարավային Բաբելոնիայում) կապված է Արուսյակ մոլորակի հետ, և նրա սիմբոլն է Դիշերավարը (Արուսյակն՝ արեգակի մայր մտնելուց հետո), իսկ Ակկադում (Հյուսիսային Բաբելոնիայում)՝ դպրձյալ Արուսյակ մոլորակի հետ, բայց սիմբոլն է Լուսաբերը, Լույս-աստղը (Արուսյակը լուսաբացին): Նայելով տեղին, ուրեմն, նա կամ երեկոյան աստղի, կամ լույս աստղի դիցուհի է: Երկու դեպքում էլ նա երկնային թագուհին է, Սինի (արեգակի) դուստրը, որ գնում է նրանից առաջ կամ հետո: Այս զգայական սիրո և ջրի ու պտղաբերության դիցուհու պաշտամունքը բաբելացիների և ուրիշների մեջ ցուփ և անառակ էր բազմաթիվ այր և կին սպասավորներով ու հետևորդներով: Նույնպես բուռն զգայական և անբարոյական էր ասորական Աստարտեի, Ատարգատիսի, ըստ Կտեսիասի (հույն պատմագիր 4-րդ դարում մեր թ. ա.), Դերկետոյի պաշտամունքը: Նույն բնավորությունն ունի և փինիկյան Աշտարտը, որ պաշտվում էր բացի տաճարներից նաև կանաչ բլուրների վրա:

Դերկետոն (Ատարգատիս) պտղաբերության և ջրի աստվածուհի է: Ըստ Լուցիանի (հույն գրող 2-րդ դարում) նրա տաճարն այն տեղի վրա էր շինված, ուր ջրհեղեղի ջրերը Ստորերկրյայք են քաշված եղել: Նրա սրբազան կենդանիներն են Փինիկիայում և Ասորիքում աղավնին և ձուկը: Ասկադոնում (Դամասկոս քաղաքն Ասորիքում), որ նշանավոր էր Դերկետոյի տաճարով, նրա արձանը ձկան մարմնով կամ ձկնակերպ (Fischgestalt) էր հանած, տաճարը շինված էր ձկնառատ սրբազան լճի:

մոտ: Հերապոլիտում (սրբազան քաղաք Ասորիքում, Եփրատից արևելք) դիցուհու տոնի երկու օրերը՝ տարին երկու անգամ, Ասորիքի բոլոր կողմերից շատ ուխտավորներ էին գալիս և ծովից մեծ թափորով ջուր էին բերում նրա տաճարը և այնտեղ սրսկում: Տարին երկու անգամ, ուխտագնացության ժամանակ, դիցուհու արձանը ծովը կամ գետն էին տանում¹:

Այս մեծ մայր աստվածուհին շատ պաշտվել է և արևմտյան Ասիայում, Կապադովկիայում և այլուր, և ազդել է նույնիսկ հռոմեական Արտեմիս զգաստ դիցուհու պաշտամունքի վրա: Եփեսոսի Արտեմիսը նույնպես շրջապատվում է բազմաթիվ հերոգուլներով, տաճարի սպասավորներով, և նրա պաշտամունքն ևս կատարվում է խառնակեցիկ շվայտությանմբ: Բայց սեմական ժողովուրդների սիրո դիցուհու համապատասխան աստվածուհին է իսկապես Ափրոդիտեն, որի ցոփ պաշտամունքը հայտնի է Կիպրոսում (Կիպրյան Ափրոդիտեն): Այստեղից կղզիների վրայով նույն պաշտամունքն անցած էր և էլլադա, Կիթերա ու Սիկիդիա, ուր փինիկյան և ասորական Աշտարտի անբարոյական պաշտամունքը խառնված և միացած էր հունական Ափրոդիտեի պաշտամունքի հետ, և հույները փինիկյան և ասորական Աշտարտին նույնացրել էին իրենց Ափրոդիտեի հետ: Այս դիցուհին Կորնթոսում ուներ մի հռչակավոր սրբավայր՝ հազարից ավելի հերոգուլներով, և այնտեղ նրան նվիրում էին աղջիկներ: Նույնը նաև Աթենքում: Կիթերան ևս, որ մի փոքր կղզի է Լակոնիայի հարավում, հռչակավոր էր Ափրոդիտեի հռչակապատճարով և պաշտամունքով: Այս աստվածուհուն ևս նվիրական էին աղավնին և բույսերից ի միջի այլոց վառդը: Նրա սիմբոլն էլ էր Արուսյակ մոլորակը: Ըստ առասպելին՝ նա դուրս էր եկել Կիթերա կղզին շրջապատող ծովից: Նրան պատկերացնում էին գեղեցիկ, ժրպտուն, երիտասարդ, մերկ, հաճախ ոտքն ալիքների վրա դրած կամ աղավնիներ լծված կառքի մեջ:

30. Այս սեմական դիցուհին մտել է և պարսիկների մեջ. դա հայտնի Անահիտա աստվածուհին է, որի անունը կապում են ասորեստանյան Անատու անվան հետ, որ Իշտարի մականունն է: Նրա պաշտամունքը կատարվում էր գետերի ու լճերի վրա և միայն ջրառատ կողմերում: Անահիտան ինքը ջրի աստվածուհի է, հետագայում միացած էր Արտիստուրա պաշտելի գետի ջրանուշի հետ իբրև Արտիստուրա-Անահիտա: Այդ գետի ոգին, իբրև ջրի աստվածուհի, միաժամանակ և պտղաբերության աստվածուհի էր²: Անահիտան, որ սկզբնապես ոչ

¹ „Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg. von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Leipzig, 1897, I, էր. 190 հտն. 197 հտն. 225 հտն. նույնը Tübingen, 1905, I, էր. 288, 375 հտն. 378, II 197, 288 հտն. 308, 378 և այլն: Տե՛ս և Մ. Արեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ, 1901, էր. 516 հտն.:

² „Lehrb. d. Relig. her. von P. D. Chantepie“, Tübingen, 1905, II, էր. 197:

թե իրանական, այլ սեմական դիցուհի է, հիշվում է Ավեստայի մեջ և ջրի աստվածուհի է համարվում, գեղեցիկ, ուժեղ աղջկա կերպարանքով: Նա կանանց շնորհում է բախտավոր ծննդաբերութուն, ինչպես և Միլիտան, Վուտի և հղի աղատվող կանայք նրան են դիմում, որ անփորձ ծննդաբերութուն ունենան: Անահիտը համապատասխան է դրվում և Ափրոդիտեին: Նոր պարսիկները գրում են սովորաբար կարճ ձևով՝ Նահիտ, և այսպես անվանում են նաև Արուսյակ մոլորակը¹:

Այս սիրո և հեշտության դիցուհու պաշտամունքը շատ հին ժամանակներում հարևան Ասորիքից անցել է և Հայաստան՝ Անահիտ անունով, ինչպես պարսիկների մեջ: Հավաստի հայտնի է, որ հայկական Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը նույնն է եղել, ինչ որ ասորական, ասորեստանյան և այլ համապատասխան աստվածուհունք:

Նրա հուշակավոր մեհյանը գտնվում էր Եկեղիք գավառի Երեզ ավանում (այժմյան Երզնկա), ուր ուներ դիցուհին հարյուրավոր սպասավորներ՝ «սրբանվեր» կամ «սրբապաշտ» — հերոդուլուս կոչված, թե այր և թե կին: Մեհյանի մոտ ընդարձակ անմշակ դաշտ կամ մարգ էր թողած՝ դիցուհու նվիրական երինջների արոտի համար, որոնց ճակատը ջահաձև խարանում էին, որպեսզի օտարները չմոտենան, և ժամանակին զոհվեն: Նրան պաշտում էին նույնպես ջրերի վրա: Տարին երկու անգամ, գարնանը և աշնանը, նրա տոնի օրերը մեծ տոնահանդեսներ էին կատարվում լույծ և անառակ պաշտամունքով: Նորադի աղջիկներն ի պատիվ դիցուհուն՝ պոռնկութուն էին անում, և այս շէր համարվում ամոթ: Ազնվականներն իրենց կույս դուստրերին ձռնում էին աստվածուհուն և այսպես նրանց պոռնկության տարուց հետո՝ ամուսնացնում էին: Անահիտի այս արձակաբարո պաշտամունքը կատարելապես նույնն է, ինչ որ սեմական ժողովուրդների սիրո աստվածուհունք, Աստարտե-Դերեկետոյինը:

Անահիտի մեհյաններ կային նաև Տարոնի Աշտիշատում և Անձևիք գավառի Դարբնաց Քար կոչված տեղում: «Դեք բազումք բնակեալ էին անդ և պատրէին զմարդիկ տեղւոյն, տուեալ յայնմ տեղւոջէ դեղս ախտականս առ ի կատարել զպղծութիւնս ախտից, կռանաձայնս դարբնաց ահաւոր հրաշիւք արհաւիրս գործէին. յորս մարդիկ աշխարհին սովորեալք, անդ առ քրային դեգերէին, առեալ ի շաստուածոցն ծրարս թարախածորս ի պատիր ախտիցն, որպէս զծրարան Կիպրիանոսի առ ի պատիր Յուստինեայ կուսին. և անուանէին զանուն տեղւոյն աշնորիկ Դարբնաց Քար»²:

Անահիտի այս լույծ պաշտամունքը, սակայն, հետագայում, 4—5-րդ

¹ Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, II, Leipzig, 1873, էր. 54, 55, 58, 59, 62—64:

² «Մովսէսի Խորենացույ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, էր. 294 «Թուղթ առ Սահակ Արծրունի»:

դարում դառնում է զգաստ, և Անահիտը նույնիսկ քրիստոնյա մատենագիրից բնորոշվում է իբրև «մայր ամենայն զգաստութեանց»:

31. Այս սիրո ու հեշտության դիցուհին Հայաստանում շատ հին ժամանակներում պաշտվել է և մի ուրիշ անունով: Դա մեր Աստղիկ դիցուհին է: Նրա պաշտամունքը հայերի մեջ՝ ասորական ծագում ունի: Դա ասորական Դերկետո դիցուհին է, որ ասորական ազդեցությամբ հայերի մեջ պաշտվել է Աստղիկ անունով: Աստվածուհու Աստղիկ անունն իսկ՝ թարգմանություն է ասորերեն «կաուկաբտա» բառի, որ նշանակում է աստղիկ, այսինքն Արուսյակ մոլորակը¹, սեմական սիրո դիցուհու, ասորական Դերկետոյի սիմբոլը, ինչպես և հայերենում հենց «աստղիկ» բառը նշանակում է նաև Արուսյակ, որ մեր ժողովրդի մեջ այժմ կոչվում է Լուս-Աստղ,—ամենապայծառ մոլորակը: Այսպես և հռոմեական Վենուսն է թե Արուսյակ մոլորակը, և թե միաժամանակ և սիրո դիցուհին, Վեներա:

Անահիտ և Աստղիկ սկզբնապես եղել են միեկնույն դիցուհու տարբեր կոչումները. մեկը՝ դիցուհու Անատու մականունից, մյուսը՝ նրա սիմբոլ Արուսյակից—Աստղիկից: Բայց կրոնի զարգացման ընթացքում, այդ անուններով պաշտամունքը երկճեղվել է, և Անահիտ ու Աստղիկ դարձել են տարբեր դիցուհիներ: Մինչ Անահիտը դառնում է զգաստ դիցուհի, Աստղիկը մնում է իբրև սիրո ու հեշտության աստվածուհի: Հին հայկական մատենագիրները նրան նույնացնում են հունական Ափրոդիտեի հետ:

Աստղիկի պաշտամունքի տեղ մեր հին մատենագրության մեջ հիշվում է Անձևացիք գավառում՝ «ի գլուխ լերինն Պաղատոյ, զոր ասէին սաստիկ յոյժ ի նմա լեալ դիւացն, տուն Արամազդայ և Աստղկայ մեծարէին: Եւ յաճախ պաշտամամբ տօն կարդային, որ է Պաղատ»²:

Վան քաղաքից հարավ, լճափին գտնվող Արտամետում ևս կար Աստղիկի պաշտամունքը (Թոմա Արծրունի, եր. 53 հտն.): Գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Տարոնի Աշտիշատում, ուր կային և Անահիտի ու Վահագնի մեհյանները, որոնք մեկ անունով կոչվում էին Վահեվահյան: Աստղիկը անվանվում էր «Սենյակ Վահագնի»: Վահագն Աստղիկ «տարփավորն» էր, և նրա արձանը կանգնած էր Աստղիկ արձանի մոտ:

Տարոնում և ուրիշ կողմերում նրա անվան հետ կապված են շատ տեղեր: Սրվանձառյանցը գրում է, թե «Աստղիկ անունով՝ գավառ չկա գրեթե, որ բլուր մը կամ բարձր սառ մը նվիրված չլինի, ինչպես կան և կրկուշվին Վանա Վարագա սարի մեկ մասը, և Մշո Սուրբ Հովհաննու մոտ Տորոսի գոտուն մեկ կտորը»...³ Նրա անունով կոչված է Տարոնում

¹ H. Gelzer, Zur armenischen Götterlehre, Berichte über die Verh. der K. S. Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig, 1896, եր. 123:

² «Մովսէսի Խորենացույ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, եր. 301, «Պատմութիւն սրբոց Հռիփսիմեանց»:

³ Սրվանձառյանց, Գրոց և Բրոց, եր. 43:

և Աստղնաբերդ կամ Ասղնբերդ (= Աստղկան բերդ) Մշու արևելյան կողմում, մի տարիշն էլ Աստղբերդ՝ Մշու արևմտյան կողմում, Հաշտյանք գավառի մոտ¹։

Տարոնում ապրել է մինչև մեր օրերը Աստղկի մասին հետևյալ առասպելը։ «Եփրատը երբ Մշո դաշտը կը մտնե, Կնճան սարերուն մեջ զարնվելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը սղմվելով գո՛ւտ գո՛ւտ ձայն մը կարձակե. և այդ տեղը կը կոչվի Գուռգուռա, ուր Աստղիկի լոգաբանն է եղեր։ Եվ քանզի գիշերները լվացվելու սովորություն ունեւր Աստղիկը, Դաղոնաց սարին (= Տարոնո լեռ, Մշու լեռներ, Սիմ լեռ, Տավրոս։ Մ. Ա.) վրա մեծ կրակ կը վառեին տարփավոր կտրիճները, որի լուսով կդիտեին Աստղիկի շքնաղ գեղեցկությունը, հնարած է Աստղիկ, որ մշու՞ պատե այն ամբողջ միջավայրը, այսինքն՝ Մշո դաշտը ծագաց ի ծագս, թե ամառն, թե ձմեռն, մինչ ի ծունկս սարերուն. տրտվ անհնարին կլինի որևիցե կողմի լեռներեն տեսնվիլ։ Եվ գուցե այս շարունակ և թանձրը մշուշեն այդ երկիրը կոչված լինի Մուշ։ Արդեն բնակիչք այս երկտող հանգներգը կ'երգեն.

Մշու սարեր մշուշ է,
Քր հողն ու ջուր անուշ է»²։

Հին հայերն, ինչպես հին առասպելի գերապրուկից երևում է, իրենց գեղեցիկ դիցուհուն պատկերացնում էին Տարոնի գետի մեջ ջրի հետ կապված, մերկ, իր լոգանքն ընդունելիս։ Դա մի պարզ հիշողություն է, որ Աստղիկն ևս եղել է ջրի աստվածուհի։ Մյուս կողմից՝ այդ դիցուհին հանդիսանում է միաժամանակ և մեզի վրա իշխող։

Այս սիրելի ու ժողովրդական դիցուհին բնականաբար ունեւր և իր մեծ տոնակատարությունը, որ հասել է մինչև մեր օրերը։ Հին ավանդությամբ նրա տոնը կոչվել է Վարդավառ (ժողովրդական ձևով՝ նաև վարդեվոր), երբ մեծամեծ հանդեսներ էին կատարում տարվա վերջին օրերին, նոր տարվա, նավասարդի սկզբին, հին «բարիկենդանին»։ Վանական Վարդապետը (13-րդ դար) գրելով այդ մասին՝ ասում է, թե Գրիգոր Լուսավորիչը խափանել է Աստղկի տոնը՝ փոխանակելով այն՝ Քրիստոսի պայծառակերպության տոնով³։ Նույնը նաև «Յայսմաւուրք» օգոստ. 6-ին, ուր կարդում ենք. «Յայնմ ասուր հեթանոսք Ափրոդիտեայ (մեր մատենագիրները հաճախ Աստղիկ անվան փոխանակ Ափրոդիտե են գրում։ Մ. Ա.) տօնէին և... կոչէին զնա վարդամատն և ոսկեծղի, և զվարդն նմա ընծայ մատուցանէին։ Վասն այսորիկ անուանէին զտօնս զայս Վարդավառ։ Ի նորս ասի վարդավառ, զի Քրիստոս ըստ նմանութեան վարդի՝ մինչ ի յայլակերպութիւնն որպէս եթէ վարդ ի կոկոնի էր, և յայլակերպելն ի Թաբօր՝ իբր թէ վարդ վառեցաւ»։ Ուրիշները տոնի

1 Ալիշան, Հին հավատք, եր. 280։

2 Սրվանձադանց, Գրոց և Քրոց, եր. 97 հտն.։

3 Ալիշան, Հին հավատք, եր. 283։

անունը նույնպես բացատրում են «վարդ վառեալ»։ Գրիգոր Նարեկացին էլ, անշուշտ, սույն ավանդությամբ ներշնչված՝ Վարդավառի տաղն սկսում է այսպես.

Գոհա՛ր վարդըն վա՛ռ առեալ
Ի վեհից վարսիցն արփենից՝
Ի վեր փ վերայ վարսիցն
Ծաւալէր ծաղիկ ծովային։

Շատ պարզ է, որ մեր Աստղիկ դիցուհուն էլ նվիրական է եղել վարդը։

Ինչքան էլ Աստղիկ տունը քրիստոնեականի է վերածվել, բայց և այնպես ժողովուրդը մինչև մեր օրերը պահել է ոչ միայն տոնի անունը, որ ընդունելի է դարձել և եկեղեցու համար, այլ և այդ ջրի աստվածության տոնի հիշատակը։ «Նույն օրը բոլոր ժողովուրդն հայոց, արք և կանայք, ծերք և մանկտիք, ջրախաղություն կրկատարեն. թե՛ տուներու մեջ, և թե՛ փողոցները, կամ դաշտերու մեջ գետերու ափին, կամ աղբյուրներու ափին ու առվակին մոտ խմբված՝ զիրար կըղնեն ի ջուր. կամ գոնե կուծերով իրարու վրա ջուր կը թափեն։ Հայոց նավասարդն է Վարդավառը... նավասարդը հայոց առաջին ամիսն է», նոր տարին¹։

Բացի «ջրո ցողմունք ցրմունք և խաղեր» անելուց (Ալիշ., Հ. հ. 56), «վարդավառի տոնին,— գրում է Սրվանձտյանցը,— աղավնի թռցնելու ավանդական հիշատակն ալ հայտնի է, որ միայն հայոց սեպհական արարողությունն է... զոր և կը շարունակեն Հայաստանի շատ պավառները և ի Պոլիս Իսկյուտարի Ս. Կարապետ եկեղեցու տոնախմբության օրը, Վարդավառին աղավնի կը թռուցանեն, և այդ տոնը ուրիշ ազգերեն անվանված է «Գյուվերջին փանայիրի», «Տոն աղավնյաց»։

Հոգևորականությունն աշխատել է Վարդավառին ջուր ցրելը և միմյանց վրա ջուր սրսկելն ու աղավնի թռցնելը կապել ջրհեղեղի և Նոյան աղավնու հետ և Աստղիկ դիցուհուն դարձրել է Նոյի դուստրը, Աստղիկ անունով, ջրհեղեղից հետո ծնված², որպեսզի կրոնական տեսակետից օրինականացնի Աստղիկ աստվածուհու հին տոնակատարության ծեսը, որ գալիս է շատ հին հեթանոսական դարերից։ Ինչպես տեսանք, ջրի դիցուհի Դերկեստոյի տոնի օրերը ջուր էին սրսկում, և նրա նվիրական թռչունն էր աղավնին, Ափրոդիտեինը՝ նաև վարդը։ Շատ բնական է, ուրեմն, որ Աստղիկ, հայկական Դերկեստոյի տոնի օրը, Վարդավառին, ջուր ցրելն իրար վրա, աղավնի թռցնելն և այդ դիցուհուն, հայկական Ափրոդիտեին վարդ նվեր բերելն։

32. Ըստ հների ասորական Դերկեստոյի կամ ասորեստանյան Միլիտա դիցուհու դուստրն է Շամիրամը։ Նա նույն բնավորությունն ունի,

¹ Սրվանձտյանց, Գրոց և Բրոց, եր. 122 հտն.։

² Ալիշան, Հին հավատք, եր. 279։

ինչ որ իր մայրը, սեմական ժողովուրդների աստվածուհին Իշտար։ Դերկեսոս։ Նա էլ հայտնի է իր գեղեցկությամբ, այրասիրտ է, ուղմիկ, մեծամանակ և վաժաշտ։ Ասորեստանցիները նրան պաշտում էին աղափնու կերպարանքով, կամ ասում էին, թե նրան սնուցել, մեծացրել են աղափնիները։ Բաբելոնում նրա անվան հետ կապված են եղել շատ շինարարություններ։ Շատ տեղերում հին ժամանակ նրա անունով կոչվել են բլուրներ, բարձրավանդակներ, և՛ Փոքր Ասիայում և՛ ուրիշ կողմերում։

Դերկեսոսի պաշտամունքի հետ նրա դուստր Շամիրամին ևս մշտել է Հայաստան։ Այստեղ ևս շատ տեղեր կապված են եղել Շամիրամի անվան հետ։ Այսպես՝ ամենից առաջ Վան քաղաքը, որ կոչվել է Շամիրամակերտ կամ Քաղաք Շամիրամա, ըստ Մ. Խորենացու և ըստ Թոմա Արծրունու։ Վերջինս հիշում է Ճուաշ գավառում Շամիրամ բերդ, այլև ամրոցն Շամիրամ։ Շամիրամ գյուղ նեմրուի սարի ստորոտում և այդ գյուղի դիմաց, մի բլրի գագաթին, Շամիրամա բերդ հիշում է Սարգիսյանն իր Տեղագրությունների մեջ (եր. 272)։ Նույն գյուղը հիշում է և Սրվանձտյանցը՝ (Գր. Բր., 47)։ Այժմ էլ դեռ կա Հայաստանում Շամիրան գյուղ Վաղարշապատի ու Թալինի միջև Արապածից հարավ։ Կոտայքի Կոտան լեռը (Քյոթան դաղ), որ Կոտայք անվան մի երկրորդ ձևն է, մի ժամանակ կոչվում էր Շամիրամա լեռ։

Մինչև վերջերս Շամիրամի անվան հետ էր կապված Վան քաղաքի հույակապ արհեստական մեծ ջրանցքը, Շամիրամա առուն կամ Շամիրամա գետը, որ մնում է ցայժմ։ Ջրանցքը, ըստ Մ. Խորենացու, «ամբարտակ գետոյն», շինված է «ապառաժներով ու մեծամեծ վեմերով», «կրով և ավազով կպցրած, անբավ լայնությամբ ու բարձրությամբ»։ Հեռավոր լեռների ջրերն այդ ջրանցքով, բարձրությունների վրայով բերել են քաղաքը՝ ոռոգման և այլ պիտույքների համար։

Շամիրամի մասին հին ժամանակ Հայաստանում պատմել են և առասպելներ, որոնց մի մասի բովանդակությունը բերում է Մ. Խորենացին։ Շամիրամն իր թշնամիներից հալածված փախչում է. առասպելը պատմում է նրա «զհետևակ փախուստն, և զպասքումն, և զիղձս ջրոյն, և զարբումն, այլ և ի մօտ հասանել սուսերաւորացն, և զյուռութսն ի ծով, և բան ի նմանէ՝ Ուլունք Շամիրամայ ի ծով։ Այլ... և Շամիրամ քար»։

Մ. Խորենացին չի ասում, թե Շամիրամի առասպելը ո՞ր ծովի հետ է կապված։ Ենթադրաբար իմանում ենք Վանա լիճը։ Արդ Շամիրամի մահվան մասին 19-րդ դարում գրի առնված կա մի ժողովրդական զրույց, որ կապված է Վան քաղաքից հարավ լճի ափին գտնվող հայտնի Արտամետ ավանի հետ։ Եվ այս առանձին նշանակություն է ստանում, քանի որ նույն տեղում եղել է Աստղկի պաշտամունքը¹։

¹ Մ. Արեղյան, Հայ ժող. առասպելները, եր. 543—549։

33. Աստղիկ-Դերկեսոյի պաշտամունքի հետ Հայաստան մտել են և նրա առասպելները: Դրանցից է երիտասարդ աստուծու՝ Թամմուզի մահվան և հաբության շատ հայտնի առասպելը, որ տարածված է եղել Առաջավոր Ասիայում և կապված Իշտարի, Աշտարտի, Ափրոդիտեի և այլ անունների հետ: Հայերի մեջ դա Արա Գեղեցկի և Շամիրամի առասպելն է, որի մեջ Շամիրամը փոխանակել է փր մորը՝ Դերկեսոյին: Առասպելի մասին ես մանրամասն դրել եմ ավելի քան քառասուն տարի առաջ իմ մի աշխատության մեջ¹:

Սիրո և հեշտասիրության դիցուհի Իշտարը շամունհացած աստվածուհի է: Նա իր տարփանքի համար հոմանիսներ է որոնում: Բայց նա հեշտասեր կողմի հետ ունի և մի սոսկալի մահաբեր կողմ, որով նա իր տարփածուին մահացնում է և ապա ողբում է նրա մահը և վշտից հեռեւում է նրան մինչև Սանդարամետի բանտը՝ իր տարփածուին հարություն տալու համար: Իշտարի առասպելներից հայտնի է Գիլգամեշի² նշանավոր վեպը:

«Հրաշալի, գեղեցիկ դիցազն է Գիլգամեշը, որին սիրում է Իշտարը: Դիցուհին ինքն իրեն առաջարկում է գեղեցիկ երիտասարդին, մեծ պարգևներ և իշխանություն խոստանալով նրան, որ իր կամքը կատարե. բայց Գիլգամեշը մերժում է նրա բոլոր առաջարկությունները, ասելով թե նա կորստի է մատնել իր բոլոր սիրականներին: Այն ժամանակ Իշտարը զայրանում և ուզում է սպանել Գիլգամեշին:— Այսպես նա սպանում է իր մի ուրիշ տարփածուին, Թամմուզին, որի մահը ողբում է նա և Սանդարամետ է իջնում անմահության ջուրը ձեռք բերելու և նրան հարություն տալու³:

«Ասորեստանցիների և բաբելացիների մեջ այս առասպելի պաշտամունքն ևս կար իր արարողություններով: Նույնը կար և ասորիների մեջ Աթարի (=Ատարգատիս) և Ատտեսի համար, իսկ փինիկեցիների մեջ Աշտարտի պաշտամունքը միացած էր նրա սիրական Թամմուզի պաշտամունքի հետ: Տիրոսում նույնիսկ Թամմուզի հարության տոնն էին կատարում: Նույն առասպելն ու տոնը կար նաև հունական Ափրոդիտեի և Ադոնիսի մասին»:

Նույնիսկ Աթենքում կատարում էին Ադոնիսի տոնը: Այդ տոնը շատ մեծ հանդեսով կատարում էին Բիբլոսում (նավահանգիստ Միջերկրականի ափին, Տրիպոլսի և Բեյրութի միջև). տոնի առաջին օրը սգում էին երիտասարդ սիրականի մահը, կատարում էին Թամմուզի ողբը, որին մասնակցում էին դիցուհու հերոգույններն իբրև ողբասաց կանայք: Երկրորդ օրն ուրախության հանդես էին անում նրա հարության համար:

¹ Տե՛ս Մ. Արեղյան, Հայ. ժող. առասպելները, հր. 511—549:

² Առաջ կարդում էին «Իզդուբար»: Վեպի մասին տե՛ս „Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader“, Berlin, 1903, հր. 566—582:

³ „Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg. von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Leipzig, 1897, I, հր. 192, 216, նույնը. Tübingen, 1905, հր. 292 հտն.:

Արդ այս առասպելի հայկական պատումն ունինք իբրև Արա Գեղեցկի և Շամիրամի վեպ, որի մեջ Աստղիկ-Դերկեսոյին յոխանակել է Շամիրամը: «Ինչպես «այրասիրտն այն և կաթտն Շամիրամ» նույնն է, ինչ որ իր մայրը, սեմականների սիրո աստվածուհին, մարտիկ և տարփափին դիցուհին Իշտար-Աստարտե-Ատարգատիս կամ Դերկեսո, նույնպես և մեր Շամիրամի և Արայի զրույցը նույնն է, ինչ որ Իշտարի և Թամմուզի վերևում բերված առասպելը: Համեմատությունը շատ պարզ է: Մեր Արան նույնպես գեղեցիկ է, ինչպես Թամմուզ, Ադոնիս և մյուսները: Ինչպես Իշտարն իր տարփածոն, նույնպես և Շամիրամն Արային իշխանության խոստումներ է անում իր կամքը կատարելու համար: Բայց Արան հավանություն չի տալիս: Իշտարը զայրանում և մահացնում է Թամմուզին, այսպես և Շամիրամ տիկինն «ի սաստիկ ցասման լեալ» գալիս, կոչում է Արայի դեմ, և Արան սպանվում է: Այնուհետև մեծ մայր Իշտարը սաստիկ ցավում է և Սանդարամետ է իջնում իր տարփածոն հարություն տալու համար: Նույն և հայկական առասպելի մեջ, միայն մեր հեթանոս հայերի հավատալիքով պատմված, և այս շատ բնական է»:

Հայտնի է, որ ըստ հեթանոս հայերի հավատքի՝ եղել են Արալեզք կամ Աուլեզք կոչված ոգիներ, որ պատերազմի մեջ ընկած վիրավոր քաջերին կամ դիցազններին լիզում և ողջացնում էին: Այդպիսիների դիակները դնում էին բարձր տեղերում, աշտարակների տանիքներում, որպեսզի Աուլեզներն իջնեն և ողջացնեն: Արդ մարտի դաշտում իբրև քաջ ընկնում է Արան, և Շամիրամը նրա դին դնել է տալիս ապարանքի տանիքում և ասում. «Հրամայեցի աստուածոցն իմոց լեզուլ զվէրս նորա, և կենդանացի»: Եվ Արան կենդանանում, հարություն է առնում ըստ ժողովրդական հավատքի:

Ըստ Մ. Խորենացու՝ Արայի ու Շամիրամի զրույցը կապված է Այրարատյան դաշտի հետ: Մինչև վերջերս՝ Մաղկեվանքի սարը (Ղառնը յարըղ) կոչվում էր Արայի լեռ, իսկ Կոտան սարը, ինչպես վերևում գրեցի, Շամիրամա լեռ: Ըստ Թոմա Արծրունու՝ Արան կենդանանում է Վան քաղաքի մոտ «Լեզուոյ» գյուղում: Այս գյուղը 20-րդ դարի սկիզբներում դեռ կար՝ Լեզք անունով, և այդտեղի բարձր գագաթի հետ, ըստ Սարգիսյանի և Սրվանձտյանցի, դեռ կապված էր Արայի կենդանանալու զրույցը:

Այսպես ահա՝ ասորական Դերկեսո սիրո դիցուհու և իր տարփածուի առասպելը եղել է և հայերի մեջ: Շամիրամի և Արայի զրույցի մեջ, ինչպես գրում է Հ. Գելցերը, պահված է Աստղիկ առասպելը: Աստղիկ և Շամիրամ այդ զրույցով նույնանում են, կամ ավելի ճիշտ, Շամիրամն անցել է իր մոր՝ Աստղիկ տեղը:

34. Լեզք գյուղի «բարձր գագաթին վրա, — գրում է Սրվանձտյանցը, — ուր այժմ Ամենափրկչի մատուռն է, Աշխարհամատրան կիրակին մեծաժողով ուխտ կ'երթան», «բեվեռագրերով քարեք լցուն են. և ձուլա-

«Ժոհին պղնձե կենդանյաց փոքրիկ արձաններ գտնվեցան մեր օրերը ղեռ ևս քանի մը տարի առաջ»։ Այս նկարագիրը և այդտեղի հետ կապված զրույցները ցույց են տալիս, որ Լեզքը շատ հին ժամանակ մի դեր է խաղացել։ Դա եղել է կրոնական պաշտամունքի տեղ, որի հետքերը մնում են մինչև Սրվանձությանցի ժամանակները։

«Այս Լեզք գյուղի մոտերը կա մի թոնիրի ձևով աղբյուրի փոսակ կամ ջրհոր, որ Սուրբ Թոնիր կը կոչեն, ուր հաճախ գնացողներ կան, շատերուն իբրև ուխտատեղի»։— Հեթանոսական պաշտամունքի մնացորդ լինելը շատ պարզ է։ Դա Աստղիկ-Դերկեսոյի պաշտամունքի գերապրուկ է։ Այդ բացատրում է մեզ «Սուրբ Թոնիրի» հետ կապված առասպելը, որ կարևոր է մեր թեմայի տեսակետով։

«Մի միայն մեկ ձուկ կ'երևի այդ ջուրին մեջ. և որին որ երևի, անոր բախտն ու ուխտը կը կատարվի։ Դա կնկան կերպարանք ունի եղեր. և արծաթե օղն ալ իր քթին անցուցած՝ կը տեսնվի տակավին։ Երեցկին է եղեր դա. կին կարի գեղեցիկ. երբ նստած թոնիրի շուրթն հաց կըթխե, աղքատ մը կու գա, հաց կ'ուզե, կուտա։ Կերակուր կ'ուզե, կուտա։ Գինի կ'ուզե, կուտա։ Թշվառականը կը համարձակի նաև պագ մի ուզելու. երեցկինը կը վարանի, բայց կը մտածե, թե աղքատ թեմարդու է, ի՞նչ կա, մեղք է. գուցե վարձք է. պագն ալ կուտա։ Եվ հանկարծ նույն վայրկենին երեցը ներս կըմտնե. երեցկինը ամոթեն ու ահեն ինքզինքն կը ձգե ի թոնիր կրակին մեջ. տերտերն ալ զինքն ի վրեն։ Բայց տերտերը կը մրկի. իսկ երեցկինը, կրակն ջուր դառնալով՝ ինքն ալ ձուկ, աստուծո հրամանքով հավիտենական հիշատակ կը մնա նույն տեղ»¹։

Այս առասպելի մի փոփոխակը կա գրի առնված «Արարատյան բարբառով», որ վերջանում է այսպես. «Թունդիրը լքվում ա ջրով, տերտերակինն էլ մի նախշուն, սի՛րուն ձուկ ա դառնում, էդ ջրի մեջ լեզ տալի»²։

Այս հայկական զրույցը Դերկեսոյի շրջահոս հին առասպելն է, որ բերել է Դիոգոր Սիկիլացին (1-ին դարում մեր թ. ա.)։ Դերկեսոն իր դուստր Շամիրամի ծնվելուց հետո՝ ձուկ է դառնում։ Հայկական զրույցի և Դերկեսոյի առասպելի համեմատությունն առաջին անգամ արել է Դրիգոր Խալաթյանցը, որից և բերում եմ հետևյալը. «Այս զրույցը, չնայելով իր քրիստոնեական պարագային, պատկանում է ամբողջ Առաջավոր Ասիայում տարածված հին առասպելական ավանդությունների թվին։ Նրա նախատիպը, որ պահել է կատարելապես առասպելական բնավորություն, պետք է համարել ասորական խմբագրությունը—Դերկեսոյի առասպելը, որ հաղորդել է հույն պատմագիր Դիոգորը Կտեզիասի [հույն պատմագիր 4-րդ դարում մեր թ. ա.։ Մ. Ա.] խոսքերից... Դիոգորը հաղորդում է, թե Ասորիքում մի քաղաք կա Ասկադոն անու-

1 Սրվանձությանց, Գրոց և Քրոց, եր. 53 հտն.։

2 Նավասարդյանց Տ., Հայ. ժող. հեքիաթներ, է գիրք, եր. 39 հտն.։

նով, որի մոտ գտնվում է մի ձկնառատ լիճ: Լճի մի կողմում բարձրա-
նում է հռչակավոր դիցուհու տաճարը. իրենք ասորիները դիցուհուն
Դերկետո են անվանում և պատկերացնում են իբրև մի կին, որի իրանի
ներքին կեսը վերջանում է ձկան պես: Պատմում են, թե Ափրոդիտեն,
գրգռված լինելով հիշված աստվածուհու դեմ, ներշնչել է նրան բոնի սեր
առ մեկն իր տաճարի բրմերից: Դերկետոն այս հարակցությունից դառ-
նում է մայր մի աղջկա, հետագայում նշանավոր Շամիրամի: Բայց նա,
շուտով սաստիկ ամաչելով իր հրապարակած լինելուց, սպանում է իր
սիրականին, իր դուստրին հեռացնում է մի անապատ և տեղավորում
ժայռերի մեջ, ուր նրան կերակրում են աղավնիները, իսկ ինքը, վշտից
տանջվելով, իրեն ձգում է լճի մեջ, ուր և դառնում է ձուկ»:

«Ասորական առասպելի նմանությունը հայկական գրույցի հետ՝
ակներև է: Այստեղ Սուրբ Թոնիրն է [աղբյուրի փոսակը, լճակը: Մ. Ա.],
որին ուխտ է գնում ժողովուրդը, այնտեղ տաճարն է ձկնառատ լճի
եզերքին: Այստեղ քահանան է, այնտեղ՝ քուրմը. նրանց վիճակը միա-
կերպ է—և սա և նա կորչում են անմեղ տեղը կորած կամ անարդար կեր-
պով վիրավորված կնոջ պատճառով: Թե հայկական և թե ասորական
ավանդություններով՝ այդ կանայքը ձուկ են դառնում»¹, ավելացնեմ՝
հանցավոր սիրու համար ամոթից իրենց ձգելով ջուրը:

Վերևում (հատ. 29) ասվեց, որ Ասորիքի Ասկադոն քաղաքում Դեր-
կետոյի նշանավոր տաճարը շինված էր սրբազան լճի մոտ, որի մեջ
դիցուհու նվիրական ձկները: Այստեղ նրա արձանն էլ ձկնակերպ էր շի-
նած: Այս սուրբ ձկան պաշտամունքը եղել է շատ հին ժամանակներից
ի վեր և Հայաստանում և շատ սիրված ու տարածված է եղել: Ուստի և
նրա առասպելները—գեղեցիկ երիտասարդին, մերժում ստանալու պատ-
ճառով, մահացներու և կենդանացներու, ինչպես և շթույլատրված սիրու
համար՝ ձուկ դառնալու մասին—երկար ապրել են հայերի մեջ, երկուսն
էլ կապված մի գյուղի հետ, ուր մինչև վերջերս դեռ եղել է ձուկ դարձած
«կարի գեղեցիկ կնոջ» պաշտամունքը և «հավիտենական հիշատակն»
ըստ ժողովրդական հայացքի այդ պաշտելի էակի մասին:

Բերեմ և հետևյալը: Ինչպես ասվեց վերևում, Ատարգատիսի կամ
Դերկետոյի (երկուսն էլ իսկապես նույն անունն են) արձանը ձկնակերպ
էր: «Ատարգատիսի ձկան կերպարանքի (Fischgestalt) կամ ձկնապատ-
կերի զանազան բացատրությունները հետագայի առասպելաբանական
մեկնություններ են: Չկան մարմնով (mit dem Fischleib) Ատարգատի-
սը՝ է՝ Իշտարը Սանդարամետում: Ծթե Հերապոլսի և Ասկադոնի պաշ-
տամունքի մեջ առասպելն այնպես է ձևափոխվել, որ Ատարգատիսն իր

¹ Г. А. Халатьянц, Общий очерк армянских сказок, Москва, 1885.
«Հանգուցյալ արևելագետ Ֆրանսուա Լընորմանը 70-ական թվականների ըս-
կրդրում հավաքել և հրատարակել է այդ առասպելները [Շամիրամի մասին] մի փայլուն
շարադրանքով: Նրանից եմ առնում Դերկետոյի մասին ավանդությունը»: Նույն, եր. 26:

զավակի հետ ջուրն է ձգում իրեն և փոխվում դառնում է ձուկ, դա մի վարիացիա է Իշտարի ի դժոխք գնալու, այնպես որ սրբազան ջուրն Ատարգատիսի գերեզմանն է։ Ատարգատիսի արձանը գետը տանելու և ապա տաճարը ետ բերելու ծեսը կապված է դիցուհու մահվան և հարության միստերիաների հետ։ Հերապոլսում Ատարգատիսի արձանն առանց ձկնամարմնի էր»։ Արձաններից մեկի գլխին կար մի փայլուն ակ, «որ գիշերը լուսավորում էր ամբողջ սրբավայրը», երևի արուսյակի նշան։ Մյուսի գլխին կար մի ոսկե աղավնի, որ Աստարտեի սրբազան սիմբոլն էր¹։

Դառնանք ձկնակերպ արձաններին։

X

35. Գեղամա լեռների և Հայաստանի մյուս տեղերի ձկնակերպ արձանները, ինչպես վերևում բերածից ակներև է, վերաբերում են Աստղիկ-Դերկեսոյին։ Նրանց ատրիբուտները նույնն են։

1) Ինչպես մի քանի անգամ ասվեց, այդ արձաններն իրենց տեղադրությամբ վերաբերում են ջրի մի աստվածության։ Արդ ջրի աստվածուհի է Դերկեսոն, որ պաշտվել է և Հայաստանում իբրև Աստղիկ դիցուհի, այլև Անահիտ։

2) Այդ արձանները վերաբերում են մի այնպիսի ջրի աստվածության, որ երևան է եկել նաև ձկան կերպարանքով։ Արդ ջրի դիցուհի Դերկեսոյի նվիրական կենդանին եղել է ձուկը. Դերկեսոն ինքը, Շամիրամի ծնվելուց հետո, ձուկ է դարձել. նրա արձանը հանած են եղել ձկան մարմնով. նրան պաշտում էին իբրև սուրբ ձուկ լճակի մեջ։ Նրա այդ պաշտամունքն իբրև ձուկ՝ եղել է և Հայաստանում և այնքան սիրելի է եղել, որ իր ձուկ դառնալու առասպելի հետ ապրել է մինչև վերջերս։

3) Այդ արձանները կանգնած են կամ աղբյուրի և առվի մոտ, կամ լճակի ու ջրամբարի մոտ։ Արդ ջրի աստվածուհի Դերկեսոյի տաճարները շինված և արձանը դրված են եղել լճերի մոտ։

4) Այդ արձանները, ինչպես նկարագրում են, կապված են արհեստական ոռոգման, առուների ու ջրամբարների հետ։ Դերկեսոյի մասին այդ ինձ հայտնի չէ։ Նրա դուստր Շամիրամի անունով է, ինչպես տեսանք, վան քաղաքի նշանավոր արհեստական առուն։ Իսկ Շամիրամը, — որ նույն բնավորությունն ունի, ինչ որ իր մայրը, — երիտասարդ աստուծու մահացման ու կենդանացման առասպելի մեջ ևս փոխանակել է Աստղիկին։

5) Այդ արձաններից երեքի վրա կան թռչունների «սխեմատիկ» գծագրություններ։ Արդ Աստղիկ-Դերկեսոյի նվիրական թռչունն էր աղավնին, որ կարող էր սխեմատիկ ձևով գծագրված լինել նրա կոթողի վրա ոչ անպատճառ աղավնու նման։

¹ Chantepie de la S., Lehrbuch der Relig., 1905, I, էր. 361—362.

6) Թոխմախան լճի մոտի մի մեծ կոթողի վրա քանդակված «եզան գլխի երկու կողմում պատկերացրած են մի մի եռանկյունի, որ, ասում են, հիշեցնում է օձի գլուխներ»։ Դրանք ամենայն հավանականությամբ ներկայացնում են Արուսյակ մոլորակը, Աստղիկ-Դերկետոյի սիմբոլը։ Բայց ինչո՞ւ երկու հաստ։—Արուսյակը, երկնքի ամենափայլուն և պայծառ սպիտակություն ունեցող լուսավորը, որոշ շրջանում աչքի երևում է լուսադեմին և կոչվում է՝ աստղ առավոտին, լուս-աստղ կամ լուսաբեր։ որոշ շրջանում հետևում է արեգակին և աչքի երևում է արևմուտքում արեգակի մայր մտնելուց հետո և կոչվում է գիշերավար։ Հետևաբար դիցուհու այդ սիմբոլը կարող էր կրկին անգամ փորագրվել դիցուհու արձանի վրա։ Չգիտեմ՝ որքան ճիշտ է նկարագրված այդ «եռանկյունի» ասածը, որ ըստ տպագրված նկարին՝ մաքուր եռանկյունի չէ։ Արուսյակը լուսնի նման ունի իր փուլերը, որոնցից կարող է ազդված լինել արձանի վրայի գծագրությունը։

7) Այդ արձանների վրա կա «եզան» գլուխ կաշիով և առաջի ոտներով։ Ինչպես բացատրում են,— և իմ կարծիքով՝ ճիշտ,— դա զոհաբերության նշան է։ Բայց դա՞ եզան գլուխ ու կաշի չէ, այլ երնջի։ Հին ժամանակներից ի վեր սովորաբար զոհի կենդանի եղել է երինջը, «անծին երինջը», որ տեսանք նաև հայկական Դերկետո-Անահտի պաշտամունքի մեջ։ Իբրև զոհի կենդանի մեղնում հիշվում է, սակայն, և սպիտակ ցուլը։ Հայտնի է, որ մատաղի կենդանուց եկեղեցուն նվիրում էին զոհի գլուխը, կաշին ու երինքը (առաջի ոտները), որոնք և գծագրված են ձկնակերպ կոթողների վրա։

8) Այդ ձկնակերպ կոթողները կանգնած են եղել ձկան պոչի վրա։ Այդպիսի դիրքով՝ երնջի բերանից վայր է իջնում ջրի ալիքների գծագրությունը։ Դա մի սիմբոլ է այն բանի, որ զոհաբերությունն ընդունվում է, և վայր են հոսում երկնային ջրերը մոտիկ լճակի, առվի կամ աղբյուրի մեջ։ Մի արձանի վրա այդ ջուրը ներկայացնող երեք ալեձև գծերից միջինի ծայրը հաստ է, ուստի «հնարավոր է նույնպես,— ասում են,— որ դա պատկերացնում է օձ, որ հին կրոնական հավատալիքներով սերտ կապված է ջրի հետ»։ Եթե այդ գծագրությունը սխալ չի դիտված կամ պատահական բան չէ այդ հաստ ծայրը, ապա դա ևս սիմբոլ է անձրևի, որովհետև, ինչպես վերևում հիշվեց՝ ամպրոպի ժամանակ «ցած իջնող անձրևի երակներն ըմբռնվում են իբրև օձեր»։

XI

36. Հիմա հարց է, թե ինչո՞ւ այդ կոթողները դրված են բարձր լեռնային շրջաններում, ուր վերջանում են մարդկանց բնակության սահմանները։

Այդ միայն նրանով չի բացատրվում, որ այդ աստվածությունների պաշտամունքի վայրեր եղել են հաճախ բարձր լեռնադաշտեր, բլուրներ։

Ինչպես վերևում հիշվեց, Շամիրամի անունով եղել են բլուրներ ու բարձրավանդակներ Փոքր Ասիայում և այլուր. Փինիկյան Աշտարտին պաշտում էին կանաչ բլուրների վրա. հայկական Աստղի անունով եղել են շատ բլուրներ ու բարձունքներ: Այդ բացատրվում է ավելի նրանով, որ Հայաստանում գետերի ջրերը սկիզբն են առնում, ձյունահալքը մի կողմ թողած, լեռնային աղբյուրներից բարձրավանդակներում, ուր և ամառներն այդ ջրերը հորդանում են տեղատարափ անձրևներից և պղտոր հոսանքներով իջնում դաշտավայրերը: Արհեստական ոռոգման համար շինված ջրանցքների սկիզբը բնականաբար պիտի լինեն և եղել է հենց այդպիսի լեռնային տեղերում, ուր կան աղբյուրներ, լճակներ ու ջրամբարներ: Հասկանալի է, որ ջրի հովանավոր աստվածուհու արձանն էլ հենց այնտեղ պիտի դրվեր, որտեղից գալիս են ջրերը: Եթե արձանների տեղադրությունն այդ է վկայում, մյուս կողմից՝ զոհված երնջի բերանից վայր հոսող ջրով ցույց է տրվում անձրևը:

37. Երկրորդ հարցն է, թե ե՛րբ են դրված այդ արձանները, այսինքն՝ ոչ թե որ դարերում, այլ ի՛նչպիսի տարիներում:

Այդ արձանները կապված են արհեստական ոռոգման սխեմայի հետ, որ պահանջ է սակավաջուր վայրերում: Իսկ ջրի ամենասուղ ժամանակը և մեծ կարիքը երաշտ տարիներին է լինում: Բնականաբար այդ արձանները դրված են երաշտների ժամանակ: Այդ խնդիրն էլ բացատրվում է Հայաստանում մինչև վերջերս մնացած մի պաշտամունքով:

«Ցասման խաչ այն փաբերն են, որ քաղաքից դուրս ու ըստ մեծի մասին վանքերուն մոտ, գեղերուն մոտ, արտի անդաստանի բոլորը դռնված բլուրներուն վրա տնկված են... Թե ինչու համար ըսված է ցասման խաչ. վասն զի երբ տարածամ ձյուն կամ կարկուտ տեղա, բերքերուն վնասե, երբ մարախն ու թրթուրը բույսն ու կանաչը գոսացնեն, երբ երաշտություն լինի... Ինչ վնաս որ պատահի երկրին, այն որ մարդոց ըրածը չէ, Աստուծո ցասումն կը համարին. և այդ ցասման դեմն տոնելու համար՝ Քրիստոսի խաչին պատկերը կրքաբձեացնեն այսպես երկնից առջև, որ պատուհասիչ հրեշտակը պատկառի խաչեն, և աստված հաշտվի»¹:

Այս հին սովորությունը քրիստոնեությունից առաջ տնկել են աստվածների արձանները, որոնց փոխանակել են քրիստոնեության ժամանակ խաչքարերը: Ձկնակերպ կոթողներն ահա այդպիսի «ցասման արձաններ» (արձան—տնկած քար) են, երաշտների ժամանակ դրված: Դրանով է բացատրվում և այն, որ կան տեղեր, ուր այդ արձանները մի քանիսն են: Դրանք տնկված են զանազան երաշտ տարիներում:

Հետագա դարերում «Վիշապներ» (Աժդահա-յուրտ) կոչված տեղի ամենամեծ արձանի վրա, ինչպես վերևում ասվեց, փորագրված են խո-

¹ Սրվանձտյանց, Գրոց և Բրոց, եր. 117 հտն.:

քաքանդակ խաչեր. դրանով այդ արձանը վեր են ածել քրիստոնեական ցասման խաչի:

Մի անգամ որ այդ արձանները երաշտ ժամանակ դրված ցասման խաչքարերի, այսպես ասած, նախնիներն են, պետք է կարծել, թե դրանք դրված են այնպիսի արարողություններով, որոնց գերապրուկները նույնպես հասել են մինչև մեր օրերը ցասման խաչերի համար¹:

Ցասման խաչք անկելիս, ինչպես սովորաբար երաշտի ժամանակ, մեծ թափորներ էին անում քաղաքի կամ գյուղի շուրջը անդաստանի շորս տեղում կամ շորս բլուրների վրա: Այս թափորների ժամանակ ստաբոբիկ ու դիսաբաց ման էին ածում որևէ սրբի մատունք: Մատաղ էին մորթում ու կազմում մեծ հացկերույթ, որ կոչվում էր ցասման հաց. որովհետև հավատում էին, թե կախարդները, որոնք ծառայում են շար ոգիներին, երկինքը կամ ամպերը կապել են, և աստված բարկացել, «ամպերի կապանքը» չի արձակում, որ անձրև գա:

Այս սովորությունը հեթանոսությունից է անցել եկեղեցուն: Նախաքրիստոնեական դարերում ուրիշ ժողովուրդների մեջ, անշուշտ նաև Հայաստանում, մատունքի փոխանակ ման են ածել ամպրոպային աստուծու որևէ պատկեր կամ սիմբոլ: Հայերի մեջ, մեր օրերում անգամ, երաշտի ժամանակ որևէ սրբավայրից լռելյայն, առանց մի բառ ասելու, բերում էին մի քար և հանդի շուրջը ման ածում՝ հավատարով թե անձրև կգա: Քարը կայծակի սիմբոլն էր, իսկ կայծակն ամպրոպային աստուծու զենքը: Ուրիշ ազգերի մեջ էլ եղել է նման հավատալիք: Անձրև ստանալու մի տարիշ միջոց էլ մեզնում այն էր, որ քարի վրա մի կախարդական բան գրելով՝ գցում էին առվի ջրի մեջ: Դա, ամենայն հավանականությամբ, ջրի աստվածության արձան կանգնելու մի մրնացորդ էր:

Հին զոհաբերության գերապրուկներ են եղել այն, որ գերեզմանից մի գանգ հանելով՝ ձգում էին գետը, ոչխար էին զոհում և գլուխը մեծ հանդեսով տանում, ձգում էին գետը, որ անձրև գա: Տերտերականիան էլ երբեմն ձգում էին ջրի մեջ ու թրջում: Զրի աստվածության պաշտամունքի մի մնացորդ էր և արորը գետը տանելու և գետի մեջ արորը ջրի հոսանքի դեմ քաշելով՝ վար անելու ծեսը, որ ուրիշ ազգերի մեջ էլ կար: Այդ վարն անում էին արորին լծված աղջիկներն ու կանայք, ուրիշ ժողովուրդների մեջ՝ մերկ, որպես, ինչպես բացատրում են, գրավեն անձրևաբեր աստուծուն:

Սրբազան ջրի պաշտամունքի մի գերապրուկ էր և հետևյալը: Մեր օրերում դեռ, Այրարատյան դաշտում և նույնիսկ Նրեանում, երաշտ տարիներին Մասիսի Սուրբ Հակոբա վանքի աղբյուրից ջուր էին բերում և «անդաստան անելու» ժամանակ շաղ տալիս: Նույնն անում էին

¹ Տե՛ս M. Abeghian, Der arm. Volksgl., եր. 92 հտն.:

և մորեխի ժամանակ: Դա հիշեցնում է Դերկեստոյի տոնակատարութեան
այն ծեսը, որով ջուր էին բերում ծովից և շաղ տալիս:

Եվ վերջապես հին պաշտամունքի մնացորդ է երաշտի ժամանակ,
անձրև բերելու համար, «Նուրին» ման ածելը, որ մնացել էր, ինչպես
բազմաթիվ հին կրոնական արարողութիւններ, երեխաների մեջ: Այդ
սովորութիւնը կար և ուրիշ ժողովուրդների մեջ: Մի խաշաձև փայտի
հագցնում էին շորեր, աղջկա նման պաճուճապատան կազմում և երե-
խաները դրա ձեռներից բռնած՝ տնետուն պտտեցնում էին երգելով:

Նուրին, Նուրին էկել ա,
Աջբահուրին էկել ա.
Շիլա շապիկ հագել ա,
Կարմիր գոտիկ կապել ա:
Ջուր բերեք գլխին ածենք,
Եղ բերեք պորտը (կամ՝ վարսը) քսինք.
Բարով աստծով անձրև գա,
Ձեր հոր արտեր կանաչնա:
Մեր Նուրինի փայ տվեք,
Ուտենք, խմենք, քեֆ անենք:

Տանեցիք Նուրինի գլխին ջուր էին ածում և Նուրինի բաժինը տա-
լիս էին՝ յուղ, բրինձ, ձու և այլն: Այսպես երեխաները շարունակում
էին պտտել տնետուն և վերջը Նուրինը տանում էին դետը կամ առուն,
եզրին տնկում, կամ ձգում ջրի մեջ: Ապա իրենք իրենց համար եփում
էին կերակուր և հացկերութիւն անում: Դա մի հասարակական «ցաս-
ման հացի» գերապրուկ էր: Իսկ Նուրինն ուրիշ բան չէր, բայց եթե
Աստղիկ-Դերկեստոյի արձանը, որ, ինչպես տեսանք, Դերկեստոյի տո-
նակատարութեան ժամանակ տանում էին ծովը կամ գետը:

Նուրինը կոչվում է նայելով բարբառներին՝ ճուլի (երգը սկսվում է՝
«Ճուլի, ճուլի, ճուլ չկա»...), պուրպատիկին = բորբատիկին (?), ուրբաթե-
կին, խուրժկուլուլու, խունձկուլուլու, խուշկուրուրու, մամա շթթիկ, չիչի
մամա և այլն: Այդ անունների նշանակութիւնը դեռ բացատրված չէ:

1 «խուրժկուլուլու» անվան սկզբի մասի մեջ երևում է «խրժիկ» բառի արմատը՝
«խուրժ», որ նշանակում է տիկնիկ: «խուշկուրուրու» բառի մեջ «խուշ» աղճատում է
«խուրժ» բառի: «Պուրպատիկին» անվան մեջ «պուրպա» մասը «պուպրիկ», «պուրպիկ»,
«պուպուկ» ձևերով նշանակում է տիկնիկ (հմմտ. գերմ. Puppe, ֆրանս. poupée): «Ուր-
բաթեկին» անունը հավանորեն աղճատումն է «պուրպատիկին» բառի: «Պուրպատիկին»
բառը, սակայն, կարող է և աղճատումն լինել «բորբատիկին» բառի, որ գավառական
արտասանութեամբ դարձած է «պուրպատիկին», ինչպես «բորբոք» բառը դարձել է «բուր-
բոք» գավառական արտասանութեամբ՝ իսկապես «պուրպոք» (տե՛ս Ամատունի, Հայոց
Բառ ու բան, Վաղարշ., 1912, եր. 117, «Բուրբոք»): «Բորբատիկին» բառի առաջին
մասը «բորբ» արմատն է «բորբոք», «բորբել» բառերի: Բ ո Ր Բ տ ա լ — գրգռել, բորբո-
քել: Բ ո Ր Բ ե լ — բորբոքել, հրահրել սիրտը. «բորբել սիրով սառուցեալ սիրտ քերթո-

Համենայն դեպս ջրի դիցուհի Աստղիկ-Դերկետոյի պատկերն է նուրի-նը, որ իր երգի երկրորդ տողի մեջ կոչվում է «աջբահուրի», որ նշանա-կում է՝ հրաշալի հավերժահարս: Քրդերը նուրինն անվանում են «բու-կա բարանե», որ է՝ անձրևի հարս: Իսկ «չիչի մամա» նշանակում է՝ սիրուն, զարդարուն մայր: Իշտար-Դերկետոն կոչվում էր նաև «մեծ մայր»: Մինչդեռ հոգևորականները մասունք են ման ածում, ուրիշնե-րը՝ քար, երեխաները դիցուհու պատկերն էին պատեցնում և վրան ջուր ածում և այլն, որ ջրի դիցուհու տոնի օրը ջուր ցրելու հիշողութուն է, կամ նրա արձանը գետը տանելու, կամ թե ջրեզրին կամ ջրերի մեջ տնկելու ծեսի մի գերապրուկ:

38. Այս ամենը կատարվում էր ոռոգման առուների ջուրը երաշ-տին շատացնելու համար: Այդ ջուրը շատանում է բնականաբար այն ժամանակ, երբ լեռներում վարար անձրևներ են գալիս, որից և սովո-րաբար, ինչպես սովեց, պղտոր հեղեղաջրեր են իջնում վտակներով և առուներով: Ինչքան ջրի դիցուհին, Աստղիկը, կապված է ջրի և մեգի հետ, բայց և այնպես անձրևի, տեղատարափի վրա իշխողն այդ աստ-վածուհին չի եղել, այլ ամպրոպային աստվածը:

Հայկական ամպրոպային աստվածը Վիշապաբաղ Վահագն է, որ իր անունով, ծնունդով և բոլոր հատկութուններով համապատասխան է հնդկական «անձրևի աստված» Վերեթրագնա Ինդրային և ըստ ամե-նայնի ներկայանում է իբրև ամպրոպային աստված¹: Ըստ նախնական առասպելի՝ ամպրոպի ու ամպի և փոթորկի շար անձնավորում վիշա-պը, ամպային հրեշը, իր ընկեր շար տգիների հետ բարձրանում է արե-գակին տիրելու, կամ երկնային ջրերի, անձրևաբեր ամպերի առաջը կտրում է, ամպերը կապում և այլն, իսկ ամպրոպային աստվածը, որ նույն երևույթի բարի անձնավորումն է, հարձակվում է վիշապի վրա, սպանում նրան, կամ հալածում և այլն, և անձրև բերում:

Ինչպես հիշվեց վերևում, քրիստոնեության ժամանակ ոչ միայն Գաբրիել հրեշտակը, այլև Եղիան է անցել ամպրոպային աստուծու տեղ: «Կայծակն, ասվում է, Եղիայի գավազանի կրակն է: Նա ելնում է ամ-պի վրա, ամպի վրա վազում է, գավազանով խփում է ամպին, ամպը սլտտում է և գոռում»²: Որոտն ըմբռնվում է իբրև գոռոց այդ ամպային հրեշի, ուստի սովորաբար կոչվում է «ամպի գոռոց»: Մի առաժի մեջ ասվում է. «Մինչև ամպը չգոռա, անձրև չի գա»: Իսկ ամպը գոռում է, երբ Եղիան, սկզբնապես ամպրոպային աստված Վահագնը, իր գա-վազանով, կայծակով խփում է նրան: Ուստի մի ուրիշ առաժի մեջ աս-վում է. «Քանի Եղիակը չէր եկել, անձրև չէր եկել»³:

դաց». Մ. Թադիադ. «Նրա սրտի կրակն ավելի բորբում, թեժացնում». Պոռշյան: Տե՛ս Ամատ., Բ. Բ. և Անառ., Գավ. բառ.:

¹ Մ. Արեղյան, Հայ. ժող. առասպելները, եր. 96—175. «Վահագնի առասպելը»:

² Նավասարդյանց Տ., Հայ. ժող. հեքիաթներ, է գիրք, եր. 33:

³ Շերենց, Վանա սազ, Ա., Թիֆլիս, 1885, եր. 138:

Պետք էր, ուրեմն, երաշտի ժամանակ բերել Եղիակին, սկզբնապես Վահագնին, որպեսզի անձրև գա: Իսկ նրան բերելու համար պետք էր նրա բարկացած սիրտը ողորբել: Դրա համար և զոհաբերություն, ցասման հաց, կայծակի սիմբոլը ման ածել: Բայց այդ բավական չէր: Վահագնը տարփավորն էր դիցուհի Աստղկի: Նրա «սիրտը սիրով բորբելու», նրան հրապուրելու համար, որ գա այնտեղ, ուր երաշտ էր, ման էին ածում նրա «բորբատիկին» տարփածուի պատկերը: Տարփածուի ձկնակերպ պատկերն իբրև «ցասման արձան» տնկում էին այնտեղ, ուր ոռոգման առունների սկիզբն է, որպեսզի տարփավորը, ըստ նախնական միամիտ հավատալիքի, գրավվի և գա հատկապես այնտեղ, անձրև տեղա, և դրանից ոռոգման ջրերը հորդանան:

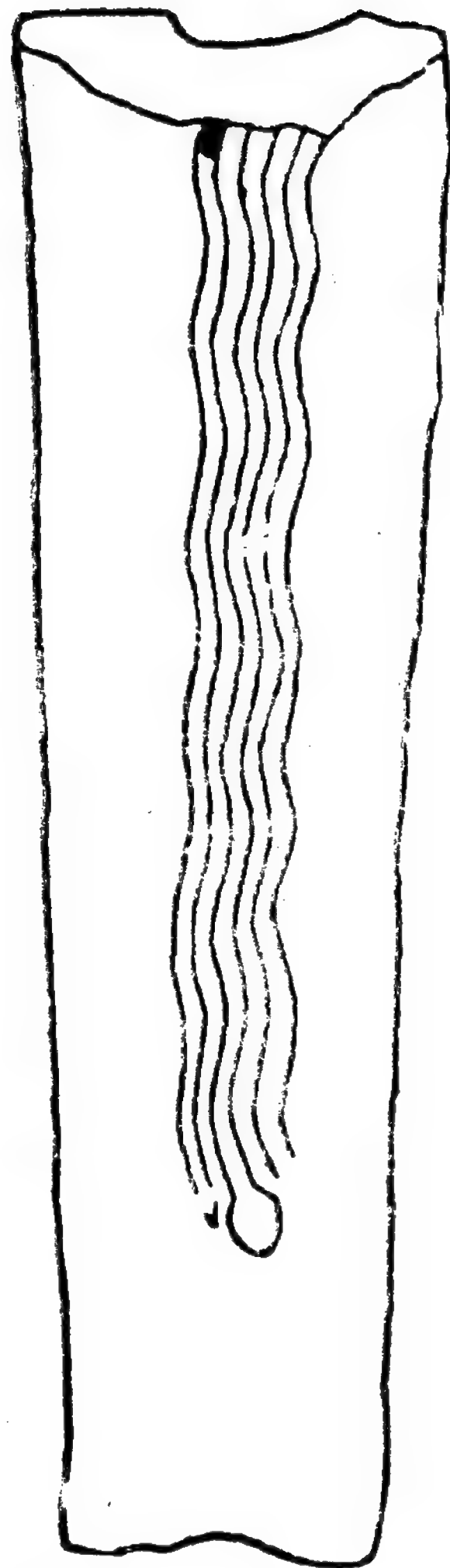
Քրիստոնեական դարերում հարատևել է հին հեթանոսական հավատալիքն ու պաշտամունքն իր արարողություններով, միայն հին անուններին փոխանակել են քրիստոնեականները: Վահագն աստուծու փոխանակ անցել է լոկ Աստված, Վահագնի սիրական տարփածուի, Աստղկի տեղ՝ Աստուծու սիրելի որդի Քրիստոս, ամպերը կապող վիշապի տեղ՝ պատուհասիչ հրեշտակը: Հիմա՝ քրիստոնեական անունների փոխանակ հեթանոսականները դնելով և քրիստոնեականները փակագծերի մեջ թողնելով, Սրվանձտյանցի խոսքերով ունենում ենք՝ «Երաշտությունը Վահագնի (Աստուծու) ցասումն էր համարեն. այդ ցասման դեմն առնելու համար՝ նրա սիրական տարփածու Աստղկի ձկնակերպ (սիրելի որդի Քրիստոսի խաչի) պատկերը կրքարձրացնեն երկնից առջև, որ ամպերը կապող վիշապը (պատուհասիչ հրեշտակը) պատկառի, և Վահագն (Աստված) հաշտվի», — ավելացնեմ՝ և անձրև բերի:

39. Այսպես ուրեմն՝ Հայաստանի լեռներում ձկնակերպ արձանները դրված են ջրի աստվածուհի Աստղիկ-Դերկեստոյի համար, որ պաշտվել է և իբրև ձուկ:

Այդ կոթողները տնկելու ժամանակաշրջանը կապված է Դվինի ու Արտաշատի և Այրարատյան դաշտի ուրիշ կողմերի ոռոգման ջրանցքները շինելու և օգտագործելու ժամանակի հետ, հավանորեն և՛ ուրարտական և՛ հայկական դարերում: Ես այդ մասին չեմ ուզում գրել, բավական համարելով ուրիշների բացատրությունները: Միայն այսքանը պիտի շեշտեմ՝ նորից, որ այդ ջրի դիցուհու առասպելներն ու պաշտամունքն այնքան սիրված են եղել հայերից, որ հասել են մինչև մեր օրերը: Քրիստոնեության ժամանակ, երևի, միջնադարում, «ցասման արձանների» տեղ անցել են ցասման խաչերը, և նրանց նշանակությունը մոռացության է տրվել, ինչպես և այժմ արդեն մոռացվել են և մոռացվում են ցասման խաչերը:

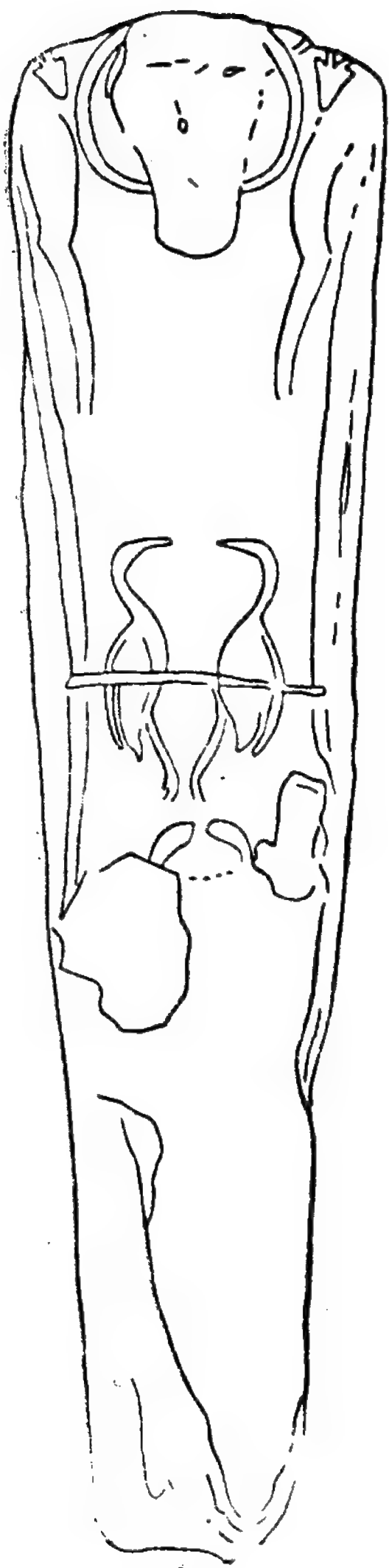


Գծ. 1. Վիշապ Ածգահա-յուրտում:

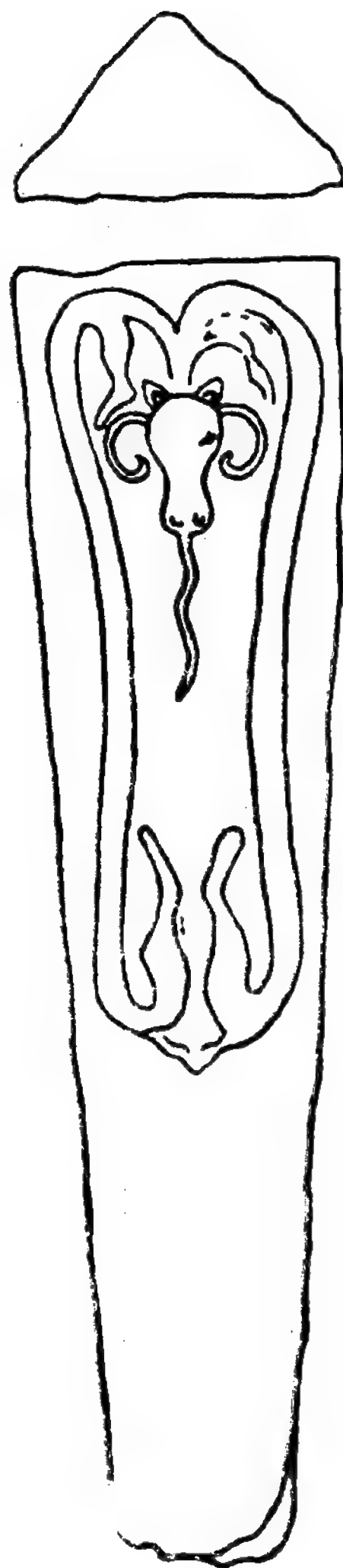


Գծ. 2. Կոթող Գյուլ-յուրտում:

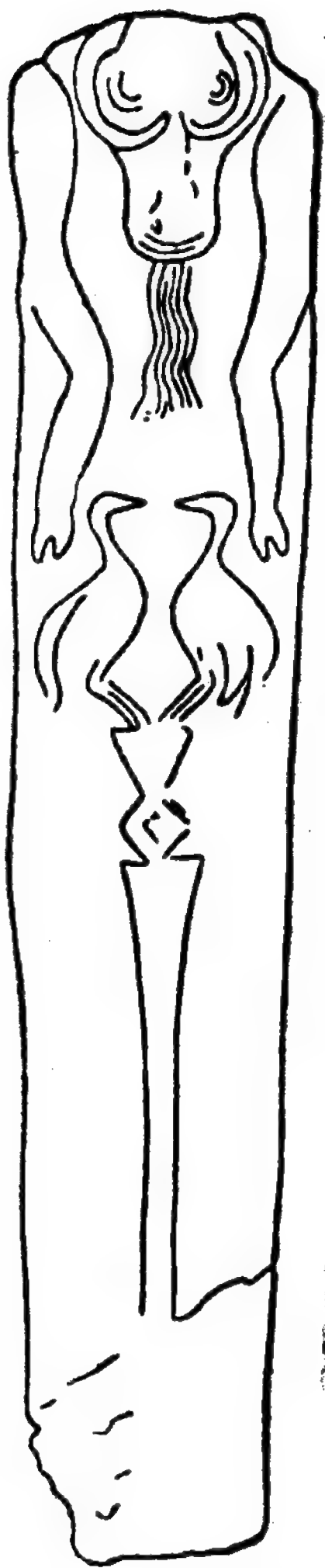
* Գծանկարներն առնված են Բ. Բ. Պիտարովսկու գրքույկից, իսկ վերջինիս մեջ գրանք բերված են Ն. Յա. Մառի և Յա: Ի. Սմիռնովի գրքից:



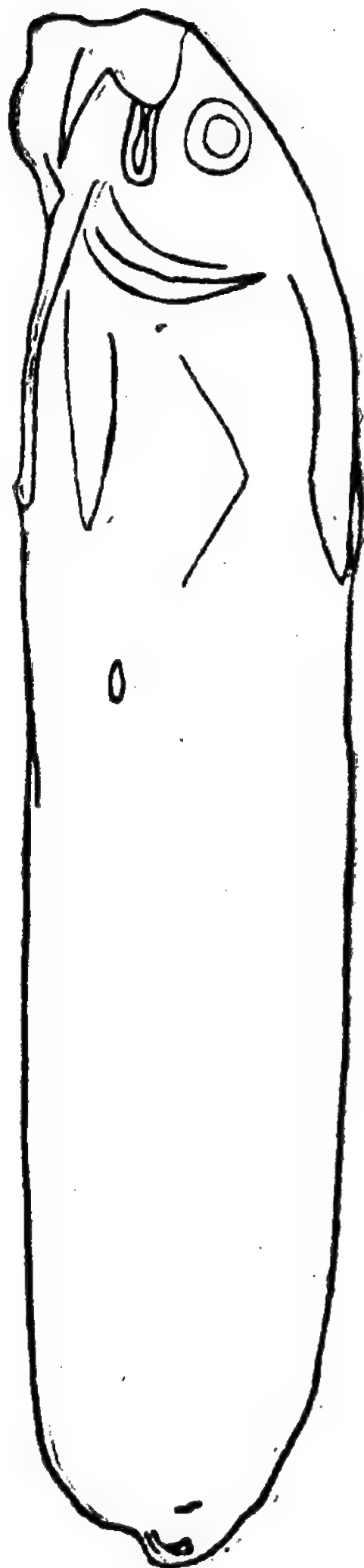
Գծ. 3. Վիշապ կոտնկներով՝ Թոխ-
մախան լճում:



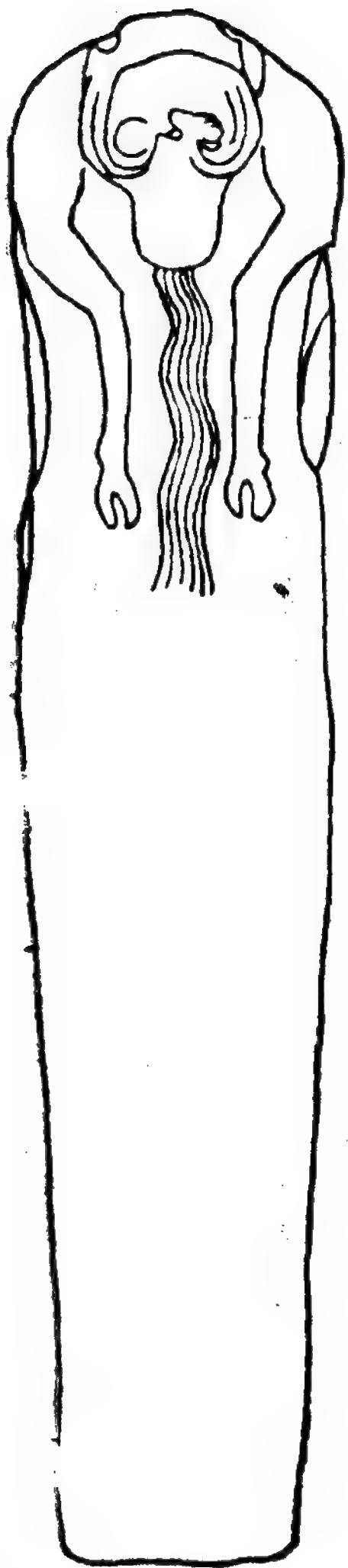
Գծ. 4. Վիշապ Թոխմախան լճում:



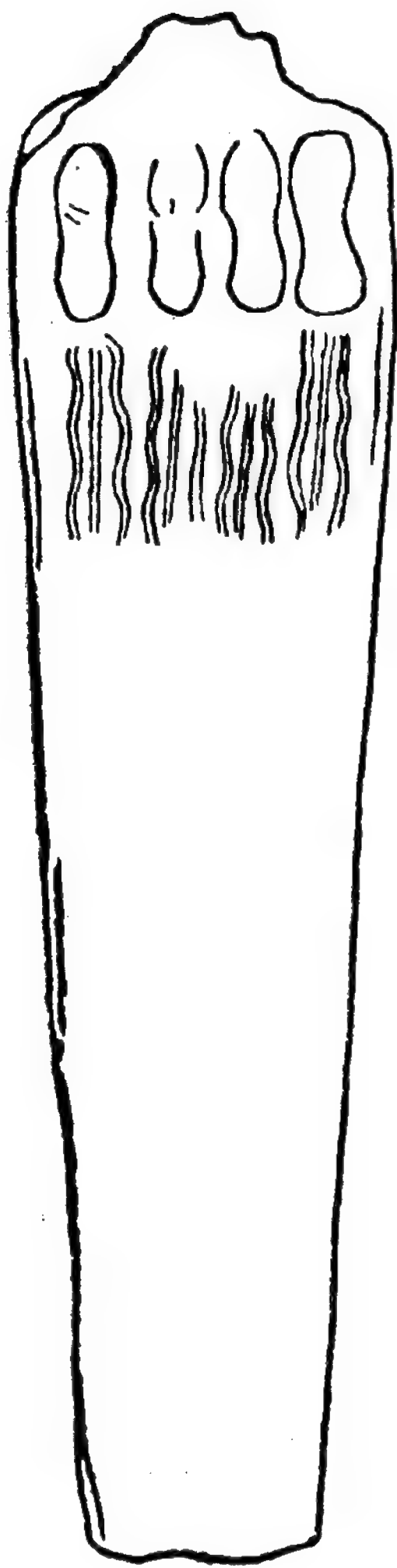
Գծ. 5. Վիշապ թռչունների
Իմիրզեկում:



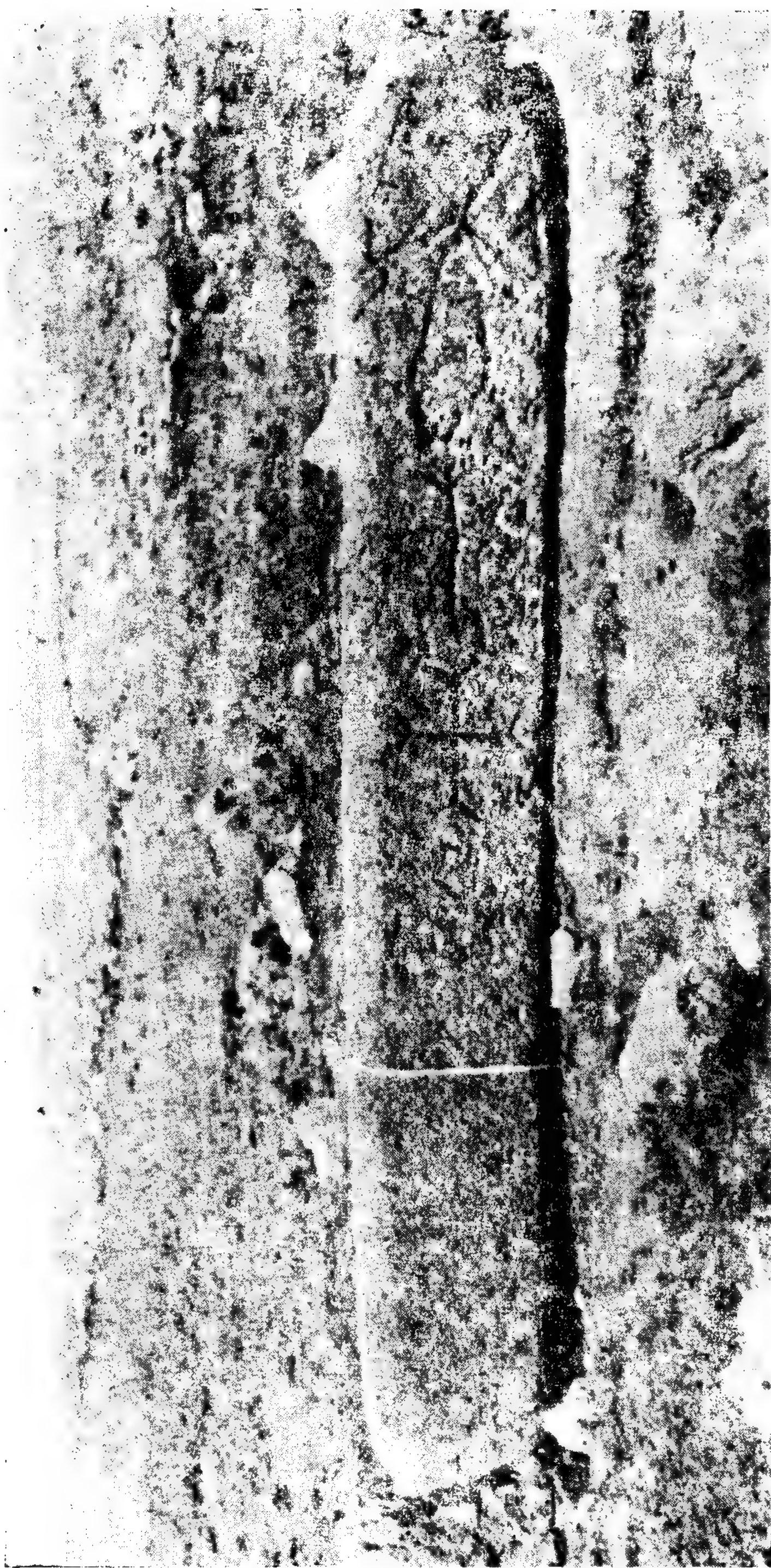
Գծ. 6. Վիշապ Իմիրզեկում:



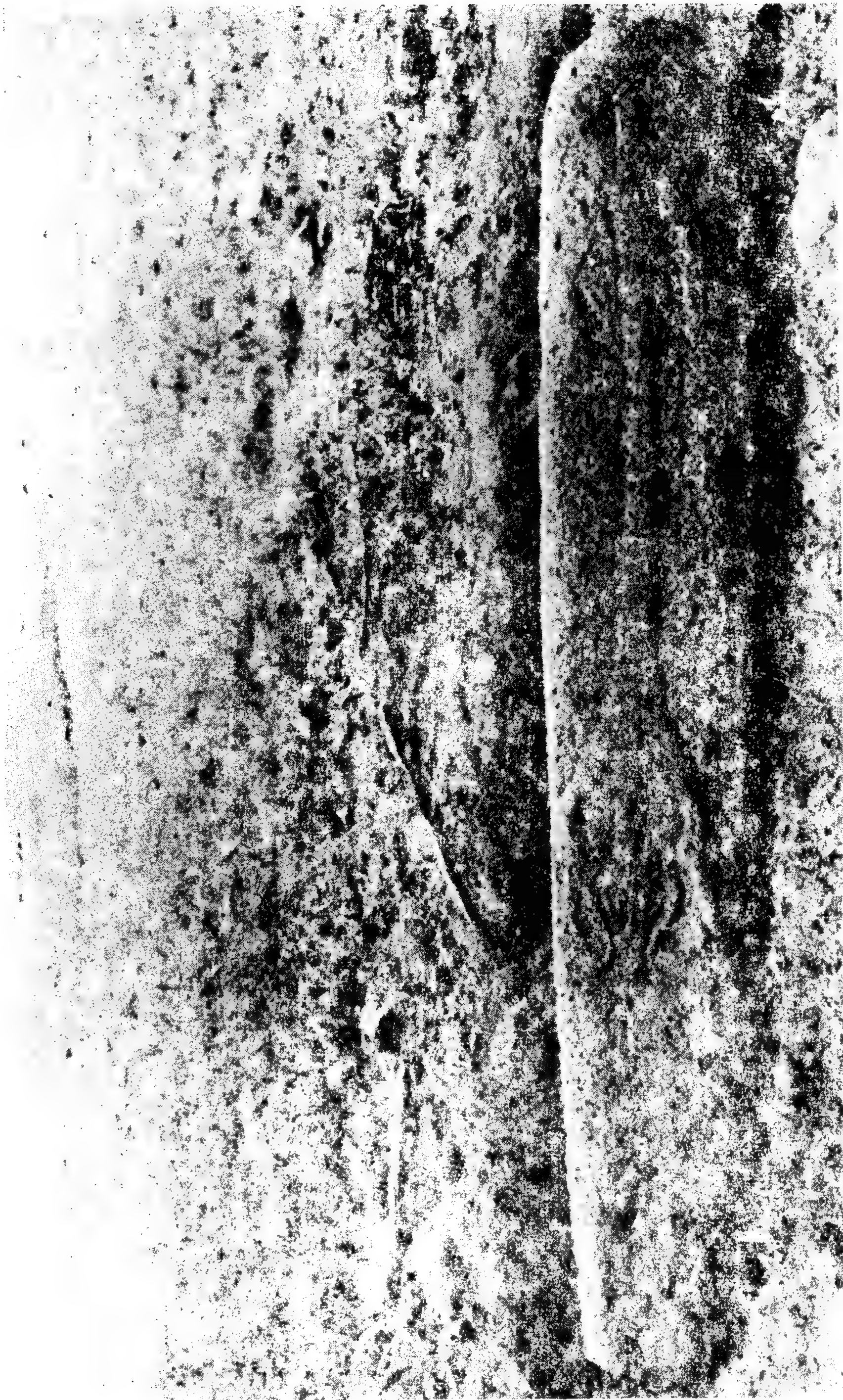
Գծ. 7. Վիշապ իմիրզեկում:



Գծ. 8. Վիշապ իմիրզեկում:



Նկ. 1. Վիշապ N 1. Հետադա շրջանի նկարներով. Աժդահա-յուրա:



Նկ. 11. Վիշապ № 2. Աճղաճա-յուրու:



Ծկ. 111. Վիշապ № 5. Աժդահա-յուրտ:



Նկ. V. Վիշապի № 6. Աժդահա-յուրտ:



Նկ. IX. Վիշապ № 4. Քոխման վիճակում



Նկ. X. Վերջապա № 2. Իմերզանկ: